T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

HACI PAŞA EL-AYDINÎ'NİN ŞERHU TAVÂLİ'Ü'L-ENVÂR ADLI ESERİNİN İLÂHİYYÂT KISMININ TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

Ahmed Othman AHMED

Danışman
Doç. Dr. Mehmet İLHAN

İZMİR-2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Hacı Paşa el-Aydıni'nin Şerhu TavâIi'ü'I-Envâr Adlı Eserinin İlahiyât Kısmının Tahkik ve DeğerIendirilmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

/ /2021

Ahmed Othman AHMED

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Hacı Paşa el-Aydıni'nin Şerhu TavâIi'ü'I-Envâr Adlı Eserinin İlahiyât Kısmının Tahkik ve DeğerIendirilmesi

Ahmed Othman AHMED

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Bu çalışmada, XII. ve XIII. yüzyıllarda yaşamış, Anadolu'nun İbn Sînâ'sı diye de anılan hekim, kelâm âlimi ve müfessir olan Aydınlı Hacı Paşa'nın *Şerhu Tavâliʿi'l-envâr* isimli eseri tahkik edilmiştir. Çalışmamızın konusu olan eser, kelâm ilminde bir otorite olarak kabul edilen Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliʿu'l-envâr min metâliʿi'l-enzâr* adlı eserinin şerhidir. Bu kapsamda şerhin ilahiyat kısmının tahkik ve değerlendirmesi hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra müellifin hayatı ve ilmi kişiliği de tanıtılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda ilk olarak yaptığımız, Tavâli şerhindeki *Kitâbu'l İlahiyyat* kısmının tahkikidir. Metnin son halini ortaya koyduktan sonra, çalışmamızı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde, Tavâli metninin yazarı olan Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) hayatını ele aldık. Daha sonra, çalışmamızın konusu olan eserin yazarı Aydınlı Hacı Paşa (ö. 827/1424) hakkında bilgiler verdik. Son olarak, el yazmasının içeriğinden, tahkik etme yolumuzdan ve çalışmamız boyunca istifade ettiğimiz nüshalardan bahsettik.

İkinci bölüm ise, eserin değerlendirmesidir ve biz çalışmamızı eserin kendi tertibine göre yaptık. Eserin ikinci bölümü üç bâbtan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi Allah'ın zâtı, ikincisi O'nun sıfatları ve üçüncüsü de Allah'ın fiilleridir. Biz bu kısımların içeriğini incelemeye aldık. Ayrıca metni değerlendirmek için tahkik edilen metni, belirli yerlerde Arapça'dan Türkçe'ye tercüme ettik.

Anahtar kelimeler: Metafizik, Kelâm, İlâhiyyat, Kâdi Beyzâvî, Tavâli‘ü’l-Envâr, Hacı Paşa, Şerhu Tavâli‘ü’l-Envâr.



ABSTRACT

Master's Thesis

Evaluation and Critical Edition of Hacı Paşa el-Aydıni's Work called Şerhu TavâIi'ü'I-Envâr Divinity (İlahiyat) part.

Ahmed Othman AHMED

Dokuz Eylul Universiy
Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

In this study, the manuscript called Sherhu Tawali Al-Anwar of Hadji Pasha, who lived in the XII and XIII centuries and is also physician, theologian and interpreter of the Quran known as Avicenna of Anatolia, was examined. The work, which is the subject of our work it is an annotation of work of Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar of Qadi Baydawi (d. 685/1286), who is accepted as an authority in the science of kalam. In this context, it is aimed to examine and evaluate the theology part of the commentary. In addition to this, the life and scientific personality of the author were also tried to be introduced.

What we did first in this study it is the critical edition of the Divinity book (Kitâbu'l İlâhiyyat) of Sherhu Tawali Al-Anwar. After revealing the final version of the manuscript, we divided our work into two parts. In the first part, we discussed the life of Qadi Baydawi (d. 685/1286), the owner of the Tawali text. Then, after mentioning other authors who commented on this text, we gave information about Aydınlı Hadji Pasha (d. 827/1424), the owner of the work we have examined. Afterwards, we talked about the content of the manuscript, the method we used for the critical edition, and the copies we used throughout our study.

The second part is the evaluation of the scrutinized manuscript and we have done our study according to the work's own arrangement. The second part of the work consists of three chapters. The first of these is the essence of God, the second is the attributes of God, and the third is the acts of God. We have

examined the contents of these parts. We also translated the scrutinized manuscript from Arabic to Turkish in certain parts in order to evaluate the text.

Keywords; Metaphysics, Kalam, Divinity, Qadi Baydawi, Tawali Al-Anwar, Hadji Pasha, Sherhu Tawali Al-Anwar.



HACI PAŞA EL-AYDINÎ'NİN ŞERHU TAVÂLİ'Ü'L-ENVÂR ADLI ESERİNİN İLÂHİYYÂT KISMININ TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xi
ŞEKİLLER LİSTESİ xii
EKLER LİSTESİ xiii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
KÂDÎ BEYZÂVÎ VE TAVÂLİU'L-ENVÂR, HACI PAŞA VE ŞERHU TAVÂLİ'NİN İLÂHİYÂT KISMINA GİRİŞ

1.1. KÂDİ BEYZÂVÎ'NİN HAYATI 5
1.2. TAVÂLİU'L-ENVÂR 6
1.2.1. Tavâli'u'l-Envâr'ın Bazı Şerhleri ve Haşiyeleri 6
1.3. HACI PAŞA'NIN HAYATI VE ESERLERİ 8
1.3.1. Hacı Paşa'nın Hayatı 8
1.3.2. Hacı Paşa'nın Eserleri 9
1.3.2.1. Tıp İlminde Yazdığı Eserler 9
1.3.2.2. Dini İlimlerde Yazdığı Eserler: 10
1.4. ŞERHÜ TAVÂLI'U'L-ENVÂR'IN İLÂHİYÂT KISMININ TANITIMI 11
1.4.1. Eserin Tanıtımı 11
1.4.2. Eserde Hacı Paşa'nın Yöntemi 12

1.4.3. Eserin Muhtevası 12
1.4.4. Eserin Nüshaları ve Özellikleri 13
1.4.4.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nüshası 14
1.4.4.2. Millet Kütüphanesi Nüshası 17
1.4.4.3. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Nüshası 19

İKİNCİ BÖLÜM
ŞERHU TAVÂLİ'U'L-ENVÂR'IN İLÂHİYÂT KISMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. ALLAH'IN ZATI 21
2.1.1. Mârifetullah 21
2.1.1.1. Devir ve Teselsülün İptali 21
2.1.1.2. Vâcıbü'l-Vücüt'un Varlığının Delili 27
2.1.1.3. O'nun Zâtının Bilinmesi 30
2.1.2. Tenzîhât 31
2.1.2.1. Allah'ın Varlığının Başkalarına Benzer Olmaması 32
2.1.2.2. Allah'tan Cismiyyet ve Cihetin Nefyedilmesi 33
2.1.2.3. İttihâd ve Hulûlün Nefyedilmesi 35
2.1.2.4. Zâtı İlâhiyyenin Mahalli-Havâdis Olmadığı Hakkında 37
2.1.2.5. Yüce Allah'tan Hissedilen Arazların Nefyedilmesi 41
2.1.3. Tevhid 41
2.2. ALLAH'IN SIFATLARI 43
2.2.1. Allah'ın Fiillerine Bağlı Olan Sıfatlar 43
2.2.1.1. Kudret Sıfatı 43
2.2.1.2. İlim Sıfatı 47
2.2.1.2.1. İki Ek Bölüm 48
2.2.1.2.1.1. Birincisi 48
2.2.1.2.1.2. İkincisi 50
2.2.1.3. İrade Sıfatı 52
2.2.1.3.1. Mesele 57
2.2.2. Geri Kalan Sıfatlar 58

2.2.2.1. Semii ve Basar 58
2.2.2.2. Kelam 60
2.2.2.3. Beka 61
2.2.2.4. Diğer Sıfatlar 62
2.2.2.5. Tekvin 62
2.2.2.6. Allah Teâlâ'nın Ahirette Görülmesi 63
2.3. ALLAH'IN FİİLLERİ 73
2.3.1. Kulların Fiilleri 73
2.3.2. Yüce Allah Bütün Oluşları Murad Eder 76
SONUÇ 81
KAYNAKÇA 83
EKLER

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhi’s-Selam
b.	İbn
bk.	Bakınız
hz.	Hazreti
Ktp.	Kütübhane
No.	Numara
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
vr.	Varak

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih koleksiyonu, Mesalikü'l-Kelam fi Mesaili'l-Kelam (vr. : 187b) s.14

Şekil 2: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonu, Mesalikü'l-Kelam fi Mesaili'l-Kelam (vr. : 232a-232b) s.16

Şekil 3: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabî koleksiyonu, Şerhu Tavâli'ü'l-Envar min Metâli'i'-Enzâr (vr. : 141a-141b) s.17

Şekil 4: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabî koleksiyonu, Şerhu Tavâli'ü'l-Envar min Metâli'i'-Enzâr (vr. : 173a-173b) s.18

Şekil 5: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Mesâlikü'l-Kilam fî Mesâ'ili'l-Kelâm (vr. : 70a-70b) s.19

Şekil 6: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Mesâlikü'l-Kilam fî Mesâ'ili'l-Kelâm (vr. : 86a-86b) s.20

Şekil 7: Nihayetsiz Olarak Teselsül Eden İki Çizginin, İntibâk Hâlinde Olmama Şekli s.24

EKLER LİSTESİ

EK 1: Tahkik ek s.1



GİRİŞ

Kelâm, İslami ilimlerin temel dallarından biridir ve İslam tarihi içerisinde, hicretin ilk yıllarında filizlenmeye başlamış ilk ilimlerdendir. Bu ilimin gayesi dinin asıllarını, onun kesinliğini kanıtlayan delillerle ispat ederek 'akılla desteklenmiş bir imanla Allah'a inanmak' ve bunun yanı sıra müslüman bir bireyi taklîdi imandan yakîni imana sevk etmektir. Kelâm ilmi, İslam'ın doğuşundan itibaren karşı karşıya kaldığı hücumlara ve meydan okumalara, mensuplarının karşılık vermeleri vesilesiyle ortaya çıkmıştır. Bu meydan okumalar, özünde İslâm'ın önceki semâvi dinlerle ve özellikle uzun zamandır Mezopotamya'da kökleşmiş halde bulunan diğer din ve inanışlarla karşılaşması sonucunda başlamıştır.

Bu ilim, imân duygusunun derinlemesine incelenmesinden vücut bulmuştur. Bu yönüyle felsefe ile zıt düşer. Zira felsefenin başlangıç noktası tabiat veya teslîmî iman değil, kâinatta ilk başlangıcın nasıl olduğu üzerinedir. Bu yönüyle doğal olarak bu iki ilim arasındaki husumet/çekişme daha çok aklî delillerle münazara edilen meydanlara intikal etmiştir. Nesilden nesile, zamanla kelam ilmi gelişmiştir. Bu gelişme, özellikle ortaçağda felsefenin kelam ilmini etkilemesiyle olmuştur. Bu etkilenmenin başında Mu'tezile alimleri ve müslüman filozoflardan Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbni Sînâ (ö. 428/1037) gibi alimler gelmektedir. Bu felsefecilere, Gazzâli (ö. 505/1111) ve Şehristâni (ö. 548/1153) gibi diğer alimlerden gelen eleştiriler de farklı yollardan farklı şekillerden etki etmiştir. Bir başka yönden, felsefe ve mantık ilimlerinin birbirine karışması her iki dalın içinde olan kişiler tarafından uzak görülse de, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) başta olmak üzere diğer alimler tarafından bu yöntem ağır bir şekilde eleştirilmiştir.

Ancak bu durum felsefî hareketi durduramamıştır. Bilakis felsefe ve kelam ilminin birbiri içine girmesi Râzî (ö. 606/1210)'de gerçekleşmiştir. Daha sonra bu iki ilim arasındaki bağ öyle kuvvetlenmiştirki adeta birbirinden ayrılamaz hale gelmiştir. Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Tavâli'u' l-Envâr* adlı eser de bu durumun bir örneği görülür.

Bu alanda okuma yapanların kitaplıkları, bu alimlerin eserleri ile doludur. Onların eserlerini açıklayan alimlerin sayısı da haliyle çoğalmıştır. Bu konularda İslam beldelerinin birçoğunda, öğrencilere yazdıkları kitaplar okutulmuştur. Daha sonra bu

alimlerin eserleri, talebelerin daha iyi anlaması için şerh edilmiş, kitaplar neşredilmiştir. Ancak üzülerek söylemek gerekir ki bahsi geçen kelam ilmi metinleri üzerine yazılan şerhlerin çoğu, tahkik edilmediği için günümüzde rağbet görmemektedir. Bunun başlıca nedenlerinden birisi de kelam ilminin bazı İslam mezheplerinin yaşadığı tartışmalar sonucu zor durumda kalması ve kelam ilminin bazılarının düşündüğü gibi durmadan gelişen dünyadan etkilenmeye ihtiyaç duymasıdır. Kelam ilmini konu alan pek çok şerh ve haşiye, metruk ve üzeri tozlu şekilde raflarda durmaktadır. Birkıım alimlerin çabaları ve isimleri de unutulmaya yüz tutmuştur.

Kelam ilmini konu alan el yazmalarının tahkik edilmesi ve üzerine çalışılması son derece önemlidir. Özellikle eldeki ulaşılabilir metinler üzerine yazılan şerhleri ve haşiyeleri; alimlerin sarf ettiği çabayı göz ardı etmeksizin korumak ve üzerinde çalışmak gerekmektedir. Şu anda, sayılamayacak kadar kıymetli el yazması eser, araştırmacıların üzerinde çalışmaları için onları beklemektedir

Söz konusu bu eserler çalışılsın ki, bizden öncekilerin bilgi birikimi bize ve bizden sonraki nesillere kayıp yaşamaksızın ulaşsın. Bizden sonra gelecek olanların, medeniyetimizi unutma sebebi biz olmayalım.

Şuan elimizde bulunan el yazmasının müellifi, eseri boyunca Kadî Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l- Envâr min Metâli'i'l-enzâr* adlı eserini şerh etmiştir. Eser bir mukaddimeden ve üç kitaptan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla Mümkînât, İlâhiyyat ve Nübüvvet olarak Beyzâvî tarafından taksim edilmiştir. Bu el yazması üzerine çalışmalarımız neticesinde gördük ki, Hacı Paşa (ö. 827/1424), bu eseri şerh etmek ve nakletmek için Isfehânî'nin şerhinden açıkça istifade etmiştir. El yazmasının mukaddimesinde ve hitamında, Tavâli'nin üzerine şerh yazılmasının tek amacının, bu kitabı okuyanları arzu ettikleri hedeflerine ulaştırmak olduğunaişaret edilmiştir. Böylece şârihlerin şerhleri nakledilmiş, alimler, muhakkiklerin tahkiklerinden istifade etmiş ve müellifin önemli/zaruri gördüğü konular kitaba eklenmiştir.

Biz bu çalışmamızda musannifin, Tavâli şerhindeki "Kitâbu'l-İlahiyyat" kısmında açıkladığı önemli kısımlara işaret ettik. Eserde kaynak gösterilmediği için, tüm zorluklara rağmen başkalarından alıntılanan yerlerin ve görüşlerin neler olduğunu belirtmeye çalıştık. Okuyucunun, Tavâli'u'l-Envâr'ın şerhinde anlamakta güçlük çektiği kısımları örneklerle açıkladık. Yine müellifin şerh ederken ilgili kaynaklardan

seçtiği delillerin önemli kısımlarına dikkat çektik. Bunun yanında delillere gelen itirazlara da işaret ettik.

a) Araştırmanın Konusu ve Amacı

Türkiye'dekiler başta olmak üzere, İslam dünyasında bulunan miras niteliğindeki kütüphaneler değerli yazma eserlerle dolu olup, bunların önemli bir kısmı okuyuculara ve araştırmacılara tam manasyla ulaşamamıştır. Zira bir kısımnın tahkiki ve tercümesi henüz bulunmamaktadır. Kelam ilmi konusunda İslam dünyası kütüphanelerinde tedavülde olan en önemli eserlerden birisi de Kâdı Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* eseridir. Bu eser, alimler ve araştırmacıların gözündeki önemini hiçbir zaman yitirmemektedir. Bunun en önemli kanıtı da bu metin üzerine birçok şerh ve haşiyenin yazılmış olmasıdır.

Aydınlı Hacı Paşa, kendinden önceki alimlerin ve hikmetli kişilerin yolunu takip eden, kendi zamanının en bilge kişilerindendir. O'nun telif ettiği eserler sadece tıp ilmi ile sınırlı kalmamış; mantık, tefsir ve kelam gibi ilimlerde de telifte bulunmuştur. Her ne kadar Aydınlı Hacı Paşa tıp alanında "Anadolu'nun İbn-i Sînâ'sı" denecek kadar şöhret sahibi olsa da o, aynı zamanda Seyyid Şerif el-Cürcâni (ö. 816/1413) ve Fenâri (ö. 834/1431) gibi kendi asrının en meşhur alimleri ve hocalarından ders almıştır. Mısır'dan döndükten sonra Aydınoğlu Devleti'nin Selçuk vilayetine yerleşmiştir. Tüm bunlarla beraber, ellerimizin arasında bulunan bu şerh önceden hiç çalışılmadığı için de büyük önem taşımaktadır. Ne yazık ki Hacı Paşa'nın kelam ve mantık ilmi ile ilgili eserleri, tahkik edilmemiştir. İlim dünyasının istifadesine sunmaya amaçladık. Bu yüzden bü tezde "Tevâli'ul Envâr" şerhi olan "Kitâbu mesâlik'il kilâm fî Mesâil'il Kelâm" adlı kitabın "İlahiyyat" kısmını tahkik etme kararını aldık.

b) Eser Tahkik Edilirken İzlenen Yöntem

Tahkik çalışmamızı üç nüsha üzerinde gerçekleştirmeye karar verdik. Bu nüshalar *"Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Millet kütüphanesi ve Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde"* tespit edilmiştir. Hacı Paşa'nın bizzat kendisine okunup

gözden geçirildiği ve elimize ulaşanlar arasında en eski tarihlisi olduğu için Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan nüshayı esas olarak aldık. Bunun içindeki bazı hataları ise diğerlerinden faydalanarak metin bütünlüğüne, bağlamına ve anlamına göre düzeltmeye çalıştık ve bunlara dipnotta işaret ettik.

Eserde geçen ayetlerin sure adları ve numaralarını; zikredilen hadislerin kaynaklarını, şahıs veya mezhep adlarıyla ilgili; pek fazla kullanılmayan kelimeleri ve anlaşılmayan ibarelerin kısa açıklamalarını dipnotta verdik. Tahkikte genel olarak İSAM tahkikli Neşir Kılavuzunun[1] kriterlerini esas olarak aldık.



[1] Okan Kadir Yılmaz, **İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu**, TDV İslam Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2017.

BİRİNCİ BÖLÜM
KÂDÎ BEYZÂVÎ VE TAVÂLİU'L-ENVÂR, HACI PAŞA VE ŞERHU TAVÂLİ'NİN İLÂHİYÂT KISMINA GİRİŞ

1.1. KÂDİ BEYZÂVÎ'NİN HAYATI

Tam adı, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Nâsiruddîn el-Kâdi el-Beyzâvî'dir. Şiraz civarlarında Beyzâ ilçesinde (585/1189) doğduğu tahmin edilmektedir.[2] Çocukluktan beri babasından hem Beyzâ'da hem de sonradan Şiraz'da dil bilimleri, mantık, fıkıh usulü, hadis, tarih, hikmet, aklî ve naklî bilimlerin eğitimini almıştır. Beyzâvî allâme, müfessir, mütekellim bir Azerbaycan âlimi ve Nâsiruddîn olarak vasıflandırılmaktadır. Şiraz ve Tebriz'de kadılık yapmıştır.

Beyzâvî tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv ve kelam alanlarında yazdığı benzersiz kitaplarıyla meşhurdur. O eserler: *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, el-Minhâc fî Usûli'l-Fıkh, Şerhu'l-Kâfiye, Tavâliu'l-Envâr fî Usuliddîn.* Kâdi Beyzâvî'nin eserlerinin çoğu medreselerde okutulmuştur. Eserleri ulemâ tarafından; öğrencilerin, padişahların ve toplumun anlaması ve sırlarına vakıf olunması için sadeleştirilerek birden fazla şerh ve haşiyeleri yazılmıştır. Kâdi Beyzâvî'nin vefatı hususunda farklı aktarımlar vardır. Bazı tarihçiler 692/1293 yılında, çoğu tarihçi ise 685 yılında vefat ettiğini kabul eder. Ancak 685/1286 yılında Tebriz'de vefat ettiği görüşü daha yaygın bir şekilde kabul edilir. [3]

---

[2] Beyzâvî'nin doğum tarihi konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bir rivayete göre 49, çoğu rivayete göre de 100 yaşındayken vefat etmiştir. Buna dayanarak doğum tarihi (585/1189) olarak tahmin edilir. Muhammed Ebû Abdullah el-Cündi, (ö. 732/1332), **es-Sülûk fi Tabakâtil-Ulemâi ve'l-Mülûk**, Mektebetü'l-İrşâd, San'a-Yemen, 1995, 2. baskı, Cilt: 2, s. 43.

[3] Kâdi Beyzâvî'nin biyografisi için bakınız: el-Cündi, cilt 2, s. 436; Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363), **el- el-Vâfî bi'l-vefeyât,** İhyau't-Türas, Beyrüt-Lübnan, 2000, cilt: 17, s. 206; Abdullāh b. Es'ad el-Yâfiî (ö. 768/1367) **Mirʾâtü'l-cenân ve ʿibretü'l-yaḳẓân fî maʿrifeti ḥavâdiṡi'z-zamân,** Dar'ü'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrüt-Lübnan 1997, Cilt: 4, s. 165; Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî (ö. 772/1370), **Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye**, Dar'ü'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrüt-Lübnan, 2002, cilt: 1, s. 136; İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfiî (ö. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-nihâye,** Dâr İhya-Türas'el-Arabi, 1988, cilt: 13, s.363; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (ö. 1089/1679), **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb**, Dâr İbni Kesîr, Beyrut-Lübnan, 1986, cilt: 7, s. 685; Muṣṭafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), **Keşfü'ẓ-ẓunûn,** Musanna Kütüphanesi, Bağdat-Irak, 1941, Cilt: 1, s. 186.

1.2. TAVÂLİU'L-ENVÂR

Kelâm konusunda hicrî yedinci yüzyılda yazılan en meşhur eserdir. Kâdî BeyzâvîTavâlî'de kelâm problemlerini neredeyse felsefeyle ayırt edilemeyecek şekilde birleştirerek[4] ortaya koyup bunlara dair -Eş'arî mezhebinin içinde kalmakla beraber- kendi özgün çözümlerini sunmaktadır. *Tavâliu'l-Envâr*'da son derecede titiz, özgün ve öz fikirlere yer verdiği için "Kelâm ilminde yazılan en değerli muhtasar" eserlerden sayılır.[5] Kâdî Beyzâvîeserine girişle başlayıp, sonra kitap, bâb, fasıl, bahis, fer' şeklinde alt başlıklarla konuları ele almıştır.

Bu eser bir mukaddime ve üç kitap şeklindedir. Mukaddime dört fasıldan oluşmaktadır: İlkeler (el-Mebâdî), Tarifler (Kavl-i Şârihler), Deliller ve Nazar Hükümleri.

Müellifin "Kitaplar" olarak isimlendirdiği ana bölümler ise şunlardır:

1. Kitap, mümkinât hakkında olup üç bâbdan oluşmaktadır: "el-Umûru'l-külliyye, Arazlar, Cevherler".

2. Kitap İlâhiyat hakkındadır. O da aynı şekilde üç bâba bölünmektedir: Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri.

3. Kitap ise Nübüvvet ve buna ilişkin hususlar hakkındadır. Bu kitap üç baptan oluşmaktadır, onlar: Nübüvvet, Haşir ve Ceza, İmamet.

1.2.1. Tavâli'u'l-Envâr'ın Bazı Şerhleri ve Haşiyeleri

Tavâli'u'l-Envar üzerinde kırk kadar çalışma vardır. Bilindiği gibi bir eserin tamamı ya da bir kısmının açıklamasına "şerh" denmektedir. Bu şerhlerin açıklamaları ise hâşiye, hâşiyelerin açıklamasına ise "hâşiye âlâ hâşiye" denmektedir. Eserin kısaltması ise "muhtasar" olarak tanıtılmaktadır.[6]

Tavâli'u'l-Envar üzerinde en meşhur çalışanlar şunlardır:

---

[4]Abdu'r-Rahmân İbn Haldûn, (ö. 808/1406), **el-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber,** 2 baskı, Darʿu'l-Fikir, Beyrüt-Lübnan, 1988, s. 591.

[5] Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, (ö. 771/1370), **Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Vüsṭâ,** Princeton kütüphanesi, ABD, İslami mahtutlar, no. 259Y, cilt. 2, (vr. :24b).

[6] Çalışmaların detayları için bkz. Kâtip Çelebi Cilt: 2, s. 1116; Abdullāh Muhammed el-Habeşî, **Câmiîîʿuş-Şürühi ve'l-Hevâşi**, el-Mücmaʿu-sSekâfi, Abü Dabbi-BAE, 2004, Cilt: 2, s. 1160-1163.

1. Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1348). Yaptığı çalışmanın adı **Metâliʿu'l-enzâr alâ Tavâliʿi'l-envâr**, Tavâli'in en meşhur şerhidir. Medreselerde Tavâli'yle beraber okutulmuştur. Bu şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Ebü'l-Kāsım el-Leysi es-Semerkandî (ö. 888/1483[?]) Hamîdüddin İbn Afdal (ö. 908/1502), Nûreddin b. Yusuf Sarıgörez (ö. 934/1528), Muslihuddîn Lârî (ö. 979/1571) tarafından haşiyeler yazılmıştır.[7]

2. Abdullah b. Muhammed el-Fergani el-İbrî (ö. 743/1342) **Şerḥu Tavâliʿi'l-Envâr Min meṭâliʿi'l-enẓâr**.[8]

3. Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382 [?]) **Tenvirʿu'l-Mêtâlî**. [9]

4. Hızır b. Ali Hacı Paşa el-Âydıni'nin (ö. 827/1424) **Şerhu Tavâli**, **Mesâlikʿü'l-kilâm fî Mesâilʿi'l-kelâm**[10] adlı çalışması ki İlâhiyât kısmını tahkik ettiğimiz eserdir.

5. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (ö. 968/1561). Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) bu şerhin sadece metnin ilk kısımlarından yapıldığını beyan etmiştir.[11]

6. Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Âmülî (ö. 753/1352 [?]) **Tenkihu'l-Efkâr**

7. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) **Lêvamiü'l-Efkâr Şerhu Tavâliu'l-envâr**. Dr. Erefe Abdurrahmân tarafından Dâru Usûliddin 2018'de tahkik çalışmasıyla basılmıştır**.**

8. İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538) **Şerhu Tavâliʿu'l-Envar**.[12]

9. Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Maraşî (ö. 1145/1732)**, Neşrü'ṭ-Tavâli,** Muhammed Yusuf İdris tarafından Dâru'n-Nûrü'l-Mübin, 2011'de tahkik ve talik çalışmasıyla beraber basılmıştır.[13]

10. Süleyman el-Abid eş-Şibrâvî (ö.1325/1907[?]) ***Yânîʿu'l-Ezhâr Muhtasar'u Tavâliʿi'l-envâr***. Ahmed Şazili tarafından Dâr'ü'l-Kütübi'l-Mısriye'de 2015'te tahkik çalışmasıyla basılmıştır.[14]

---

[7] el-İsfahânî'nin şerhi, birden fazla da haşiyeleri vardır. Yaygınlığından dolayı bazı haşiyelerin adı Haşiye ala Ṭavâliʿi'l-envâr olarak geçmektedir. Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[8] Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[9] Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[10] Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[11] Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[12] Kâtip Çelebi, cilt: 2, s. 1116.
[13] Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Maraşi, ***Neşrü't-Tavâli,*** Dâru-Nüri'l-Mübin, Amman-Ürdün, 2011.
[14] Süleyman el-Abid eş-Şibrâvî (ö. 1325/1907[?]), **Yânîʿu'l-Ezhâr Muhtasar'u Tavâliʿi'l-Envâr**, Dâr'ü'l-Kütüb el-Mısıriye, Kahire- Mısır, 2015.

Bunlara ilaveten ***Nature, Man and God in Medieval Islam*** adıyla Edwin E. Calverley ve James W. Pollock tarafından *Tavâli*, metniyle beraber İngilizceye tercüme edilmiştir.[15]

1.3. HACI PAŞA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

1.3.1. Hacı Paşa'nın Hayatı

Eserinde adını, Hıdır b. Ali b. Mervan el-Hattâb olarak zikretmiştir.[16] Aslen Konyalı olduğu söylenmektedir.[17] Ayrıca Aydın'da yaşamakla beraber bazı eserlerini Aydınoğulları'na ithaf etmesi, Aydın'dan Mısır'a ilim tahsil etmek için gitmesi ve sonra da Aydın'a geri dönmesi her ne kadar Konyalı ise de Aydınlı olarak tanınmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Hacı Paşa'nın biyografisini yazanların bazıları Aydın şehrinin onun asıl memleketi olduğunu savunurlar.[18] Hacı Paşa ile ilgili pek kesin bilgi bulunmadığı için doğum ve vefat tarihi tahmini olarak ifade edilmektedir. Hacı Paşa'nın yaşadığı yıllar baz alındığında[19] (735/1334[?]) doğduğu tahmin edilmektedir.

Hacı Paşa "İlim tahsil etmek için Mısr'a gittiğinde Molla Fenârî İskendernâme yazarı Mevlâna, Ahmedî (ö. 815/1412) ve Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) gibi ders arkadaşlarıyla beraber Hanefî fakihi Ekmeleddin el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) ilim tahsil etmişlerdir. Zekâsı ve çalışkanlığı ile hocasının takdirini kazanmıştır. Ayrıca aklî ilimler eğitimini de Mısır'da, mantıkçı Mübârek Şah'ın (ö. 784/1382'den sonra) yanında almıştır. Zekâsıyla onun da takdirini kazanmıştır. Onun ders arkadaşlarından olan Seyyid Şerif de Hacı Paşa'nın faziletlerine şahit olmuştur. Mısır'dayken hastalanan Hacı Paşa, hastalığının çaresini bulabilmek için hekim olana kadar tıp ilmi

---

[15] Abd Allah Baydawi's Text, Along With Mahmud Isfahani's Commentary, **Nature, Man and God in Medieval Islam**, editied and translated by Edwin E. Calverley ve James W. Pollock, Brill Publishers, Leiden-Holland, 2002.
[16] Hızır b. Ali Hacı Paşa, **Şifâʾü'l-Esḳām ve Devâʾü'l-Âlâm**, Kral Suud Üniversitesi, el yazma eserleri, genel no: 4842, vr. 8a.
[17] Süheyl Ünver, **Hekim Konyalı Hacı Paşa'nın Hayatı ve Eserleri**, Kemal Matbaası, İstanbul, 1953, s. 4.
[18] Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (ö. 968/1561), **eş-Şeḳāʾiḳu'n-Nuʿmâniyye**, Dar'ü'l-Kütüb'ü'l-Arabiye, Beyrut-Lübnan, 1975, s. 34; Takıyyüddîn b. Abdilkādir et-Temîmî (ö. 1010/1601), **Ṭabaḳātü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye**, Dâr'ur-Rifâai, Halep-Sürye, 1983, Cilt: III, s. 22.
[19] Ünver, s. 6.

ile meşgul olmuştur.[20] Mısır'da iken farklı bimaristanlarda, özellikle Kahire'de olan Bîmâristânü'l-Mansûrî'de [21] uzun süre görev almıştır.[22]

Hacı Paşa, Aydınoğlu İsa Bey'in davetiyle Aydın'a gelip Ayasuluk'ta (bugününkü Selçuk) kadılık yapmıştır. Hacı Paşa'nın vefat tarihi net olarak bilinmediği için tahminen (827/1424)'de vefat ettiği aktarılır.[23]

1.3.2. Hacı Paşa'nın Eserleri

Hacı Paşa, geçirdiği uzun ömrünü ilim yolunda harcamış, ondan sonrakilere zengin ve faydalı eserler bırakmıştır. Tıp ilminde yazdığı benzersiz eserlerin yanı sıra hem mantık ilminde hem kelâm ilminde hem de Kuran tefsirinde bizlere bıraktığı nefis çalışmaları vardır. Onun çalışmaları iki türe ayırılmaktadır:

1.3.2.1. Tıp İlminde Yazdığı Eserler

1. Şifâʾü'l-Esḳām ve Devâʾü'l-Âlâm: Hacı Paşa'nın yazdığı en meşhur eserdir. Eserin dili Arapça'dır. Hem Türkiye'de hem de farklı ülkelerin farklı kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca bu eser Dr. Seyyide Hâmid Abdül-Âal ve Dr. Meha Mazlum Hıdır tarafından tahkik çalışması ile beraber Dâr'u'l-Vesâik'u'l-Kavmiyye aracıyla, Mısır-Kahire'de 2016'da basılmıştır.

2. Muntahabi Şifa: Hacı Paşa'nın kendisi, Şifâʾü'l-Esḳām'ı Türkçeleştirip muhtasar şeklinde yazmıştır. Türk Dil Kurumu Yayınları bünyesinde 1990'da Zafer Önler tarafından tahkik ve Latin harflerine çevirisi yapılmıştır,

3. Teshil: Türkçe olarak yazılan bu eserin farklı nüshaları vardır. Nüshalar; Ankara Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 440 numarasıyla kayıtlıdır. Kütahya Vahidpaşa Kütüphanesi Teshil fi al Tıb adıyla 43 Va 800 numarasıyla kayıtlıdır. Manisa Kütüphanesi'nde Teshîl fî't-Tıb adıyla, 45 Hk 2926/7 numarası ile kayıtlıdır.[24] Ayrıca

---

[20] Taşköprizâde, s. 34.
[21] Bîmâristânü'l-Mansûrî, XIII yüzyılında es-Sultan el-Mansûr Kalâvûn (ö. 689/1290), tarafından Kahire'de inşa edilmiştir. bkz: Ahmed İsa (ö. 1356/1946), ***Tarihü'l bimaristanad fi'l islam***, Dâr'ü'r-Râid'il-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1981, ikinci baskı, s. 83-171.
[22] Ahmed İsa, s. 165.
[23] Ünver, s. 6.
[24] http://yazmalar.gov.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).

Muhiddin Mehi tarafından 872/1467 yılında Teshil'ın manzum nüshası Nazmüt-Teshil adıyla yazılmıştır.[25]

4. Kitabü't-Tealim fi't-Tıb: Arapça yazılmıştır, [26] nüshaları pek çok yerde bulunmaktadır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Turhan Velide Sultan koleksiyonunda 000258 numarası ile kayıtlıdır.[27]

5. Kitâbü't-Teysir fî İlmi't-Tıbb: Türkçe yazılmıştır. Farklı nüshaları vardır: Bayezid Umumi Kütüphanesi'nde 849, Murad Molla Kütüphanesi'nde Lala İsmail Efendi 380, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hamidiye 5/1041 numarada kayıtlıdır.

Ayrıca Tıp ilminde Bevasır, el-Uṣûlü'l-ḫamse, Kitâb-ül-Feride, el-Kümmiy-yül-Celâli ve İhtilâçnâme gibi eserler de yazmıştır.[28]

1.3.2.2. Dini İlimlerde Yazdığı Eserler:

1. **Şerhu Tavâli'u'l-Envâr veya Mesâlik'u'l-Kelâm fi Mesâil'i'l-Kelâm**: Kelâm ilmine dairdir. İlâhiyat kısmını tahkik ve değerlendirme çalışması yaptığımız eseridir.

2. **Hâşiye alâ Levâmi'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'i'l-Envâr**: Mantıkla ilgilidir. Nüshaları çeşitli olup farklı kütüphanelerde bulunmaktadır. Onlardan bazıları: Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Hk 547, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 335 numaralı, Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 860 numaralerda kayıtlıdır.[29] Seyyid Şerif Cürcânî Metâli'i'l-Envâr haşiyesindeki bazı konularda Hacı Paşa'ya cevaplar vermiştir.[30]

3. **Mecma'u'l-Envâr fî Cemi'i'l-Esrâr**: Kur'an tefsiridir. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah koleksiyonunda 000094 numaralı olarak kayıtlıdır,[31] Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi 03 Gedik 18100 numarasıyla kayıtlıdır. Bu eser Fatiha suresinden Ali-İmran suresine kadardır. Muhtemelen Hacı Paşa'nın yazdığı son eserdir.[32] Bu eserin birinci cildi 2020'de doktora tezi olarak Necmettn Erbakan

[25] Ünver, s. 34.
[26] Ünver, s. 51.
[27] http://ktp.isam.org.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).
[28] Ünver, s. 37,53,55,57.
[29] http://yazmalar.gov.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).
[30] Taşköprizâde, s. 34. Kâtip Çelebi, Cilt: II, s.1715.
[31] http://ktp.isam.org.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020); http://yazmalar.gov.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).
[32] Ünver, s. 63,

Ünversetinde Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik tarafından tahkiki ve incelenmesi yapılmıştır.[33]

Bunların yanında et-Tevzih Şerhu Muḳaddimeti’s-Semerkandî isimli eserin, Tunus Milli Kütüphanesinde 690 numarasıyla kayıtlı koleksiyonda Hacı Paşa’ya ait olduğunu söylenmektedir.[34] Fakat, kütüphanenin fihristine baktığımızda 690 numaralı eserin Mustafâ b. Zekerîyâ b. Aydoğmuş Karamânî’ye (ö. 809/1406) ait ve Hanefi fıkhına dair olduğunu tespit ettik.[35] Ancak eserin kendisine ulaşamadık.

1.4. ŞERHÜ TAVÂLI’U’L-ENVÂR’IN İLÂHİYÂT KISMININ TANITIMI

1.4.1. Eserin Tanıtımı

Hacı Paşa’nın yazdığı *Mesâliku’l-kilâm fi Mesâil’i’l-Kelam, Şerhu Tavâli’u’l-Envar* olarak meşhur olmuştur. Ferağ kaydına göre müellif çalışmasını Safer ayının başlarında, 781/1379’de tamamlamıştır[36]. Hacı Paşa’ya göre kelâm ilmi Allahu Teâlâ’nın zâtı, sıfatları ve fiillerinin keyfiyeti gibi konuları içerdiği ve araştırdığı için en üst ilim konumundadır. Bu ilimde Kâdî Beyzâvî tarafından yazılan *Tavâliu’l-Envâr* ise bu ilim dalında yazılmış en önemli eserlerden biridir. Kelam ilminin temellerini ve amaçlarını kapsayıcı olup, bunları öğrenmek isteyenleri; kelâmla ilgili arzu ettiklerinin hudutlarına ulaştıracağını ifade edilmiştir, Hacı Paşa da *Tavâliu’l-Envâr*’ın gizemlerini ortaya koyup çözümsüz görünen müşküllerinin perdelerini keşfedebilecek bir şerh yazmak istemiştir.[37]

Biyografik kitaplarda Hacı Paşa’ya ait bu şerh, *Mesâliku’l-Kilâm fi Mesâili’l-Kelâm* ya da *Şerhu’t-Tavâli* olarak zikredilmektedir. Şerhin içinde, çalışmanın Aydınoğlu İsa Bey’e hediye edildiği belirtilmiştir. Müellif, *Şifâü’l-esḳām* ve *Devâü’l-âlâm* çalışmasını da -çalıştığımız eser gibi- İsa Bey’e ithaf etmiştir. [38]

---

[33] https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/7091, (Erişim: 10 Ekim 2021).
[34] el-Hebeşi, Cilt: I, s. 59.
[35] https://wadod.net/library/42/4282-1.pdf, (Erişim: 20 Haziran 2021).
[36] Hacı Paşa, Şerhu Têvâli’u’l-Envar, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonu No: 003053, vr. 260.
[37] Hacı Paşa, Şerhu Têvâli, vr.3a.
[38] Hacı Paşa, Şifâʾü’l-esḳām, vr. 8a-8b.

Tavâliu'l-Envâr üzerinde Hacı Paşa'nın şerhi, metnin kendisi gibi yeterince titiz ve öz niteliklere sahiptir. Bunun için tahkik ettiğimiz İlâhiyat bölümündeki bazı konular metinde açık oldukları için ayrıca söz uzatılıp açıklanmamıştır.

1.4.2. Eserde Hacı Paşa'nın Yöntemi

Hacı Paşa bu eserini, Tavâli'nin orijinal ilâhiyat metni içerisine kendi açıklamalarını da ekleyerek, iç içe bir tarzda yazmıştır. Kendi ifadesiyle "Kelimeleri kısa, öz ve anlaşılır olup manaları da çoktur, boyutu küçük olup ihtivasında uludur".[39] Kitap, bâb, fasıl ve konuların başlarında (Kavlühü) kelimesini kullanıp orijinal metne işaret etmiştir. Aynı zamanda özetleme, kısaltma yaptığı durumlarda (ve'l-Hasıl) ve benzer ibareleri kullanmıştır.

Genel olarak ilâhiyat kitabında kendi müdahale etmek istediği yerlerde (Kultu, Kîle, Ücibü/Ücibe, Nekûlü, ve'lem), ve benzeri ibareler kullanmıştır. Görüldüğü üzere Hacı Paşa, metni her zaman olduğu gibi kabul etmemiştir. Zaman zaman saygılı bir şekilde (Fihi nazarün, Fihi bahsün) gibi kelimelerle ve ibarelerle metni eleştirmiştir.

Eserin son sayfasında "kulağıma çalınan, aklımın beğendiği, gözümün çarptığı ve gönlümün kabul ettiği [muhakkiklerin yazdıklarından ve şârihlerin ifadelerinden] şeryleri aktarmıştım. Ancak uzun olanları kısalttım, kısa olanları da tedarik ettim, kusurlu olanları ise terk ettim" demiştir.[40] Genel olarak aktarmaları yaparken hangi yazar veya eserden iktibas yaptığını zikretmemiştir. Biz tespit edebildiğimiz eserlerin ve sayfaların numaralarını dipnotlarda gösterdik.

1.4.3. Eserin Muhtevası

Eser, Tavâli'u'l-Envâr'da olduğu gibi bir mukaddime ve üç kitap şeklindedir: Mümkinât, İlâhiyat, Nübüvvet. Çalışmamıza aldığımız İlâhiyat kitabı üç baptan oluşmaktadır.

Bunlardan, Allah'ın zâtıyla ilgili olan birinci bâb üç fasla ayrılmıştır. 1. Fasıl: O'nu bilme hakkında olup üç bahse bölünmektedir: Devir ve teselsülün iptali,

---

[39] Hacı Paşa, Şerhu Têvâli, vr. 3b.
[40] Hacı Paşa, Şerhu Têvâli, vr. 260a.

Vâcıbü'l-vücud'un varlığının delili, O'nun zâtının bilinmesi; 2. Fasıl ise, Tenzîhât hakkında olup beş bahisten oluşmaktadır. O'nun varlığının başkalarına benzer olmaması, Allah'tan cismiyyet ve cihet nefyedilmesi, İtihâd ve hülul'un nefyedilmesi, Zâtı ilâhiyyenin mahalli-havâdis olmadığı, ondan hissedilen arazların nefyedilmesi hakkındadır. 3. Fasıl ise Tevhit hakkındadır.

İkinci bâb Allah'ın sıfatları hakkında olup iki fasıldır: 1. Fasıl Allah'ın fiillerine bağlı olan sıfatlar. Bu fasıl üç bahise ayrılır: kudret, ilim ve irade;[41] 2. Fasıl Allah'ın fiillerinin bağlı olmadığı sıfatlar hakkındadır. Bu fasıl altı bahise bölünmektedir: Sem', Basar, Kelâm, Bekâ, Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'nin (ö. 324/935-36) ispatladığı diğer sıfatlar, tekvin ve Allah'ın ahirette görülmesidir. Bu fasılda Hacı Paşa bazı bahisleri derince şerhte bulunmakta olup bazı bahisleri ise ancak birkaç kelimeyle izah etmiştir.

Üçüncü bâb Allah'ın fiilleri hakkındadır, altı meseleye bölünmektedir. Bu babta Hacı Paşa, sadece birinci ve ikinci meselelerin açıklamalarını vermiştir. Diğer meselelerde ise sadece metnin bazı kelimelerini şerh etmiştir.

1.4.4. Eserin Nüshaları ve Özellikleri

İlâhiyat kısmını tahkikte bulunduğumuz eser, kütüphanelerde Şerhu Tavâli veya Mesâlik'u'l-Kilam fi Mesâil'i'l-Kelam olarak geçmektedir. Tahkik etmek için, elde ettiğimiz 5 nüshadan 3'ünü seçtik. Elde ettiğimiz nüshalardan Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinin eseri, 05 Ba 571/2 numaralı olarak kayıtlıdır. Adı da, Mesâlikü'l-Kilam fî Mesâ'ili'l-Kelâm olarak geçmektedir ve bu eser aslında iki ayrı nüshadır. Birincisi 80 yapraklık, 27 satırlık bir eser olup (827/1424) yılında istinsahı bitmiştir. Üzerinde adı, Şerhu Tavâli olarak yazılmıştır. Bu eserin eksiklileri fazla olup muhtasar şeklinde yazılmıştır. İkincisi ise 39 yaprak, 29 satır biçimindedir, (792/1390) yılında istinsah edilmiştir. Eser nem almıştır, bu da yazıların bazı yerlerde okunmasının zor olması neticesini doğurmuştur.

Bu gibi sebeplerden dolayı nüshalardan ikisini tahkik için almadık ve onlardan sadece yardımcı nüsha olarak faydalandık. Tahkik için seçilen nüshalar şunlardır:

---

[41] Tavâli'u'l-Envâr metninin tahkik edilen iki nüshasında, ikinci fasıl üç bahisten oluşmaktadır. Onlar: Kudret, hayat ve irade şeklindedir. Ancak elimizdeki eserde, "Hayat" bahisi bulunmamaktadır. Onun yerine ikinci bahis, "İlim" olarak geçmektedir. Hacı Paşa üçüncü bahsi geçerek, konuya dördüncü bahisden başlamaktadır.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda Mesalikü'l-Kelam fi Mesaili'l-Kelam ismiyle 003053 arşivinde (vr. : b2-258a) olarak kayıtlıdır.

Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabi koleksiyonunda Şerhu Tavâli‘ü’l-Envar min Metâli‘i’-Enzâr 34 Ae Arabi 1272 numaralı arşivinde (vr. :2a-191b) olarak kayıtlıdır.

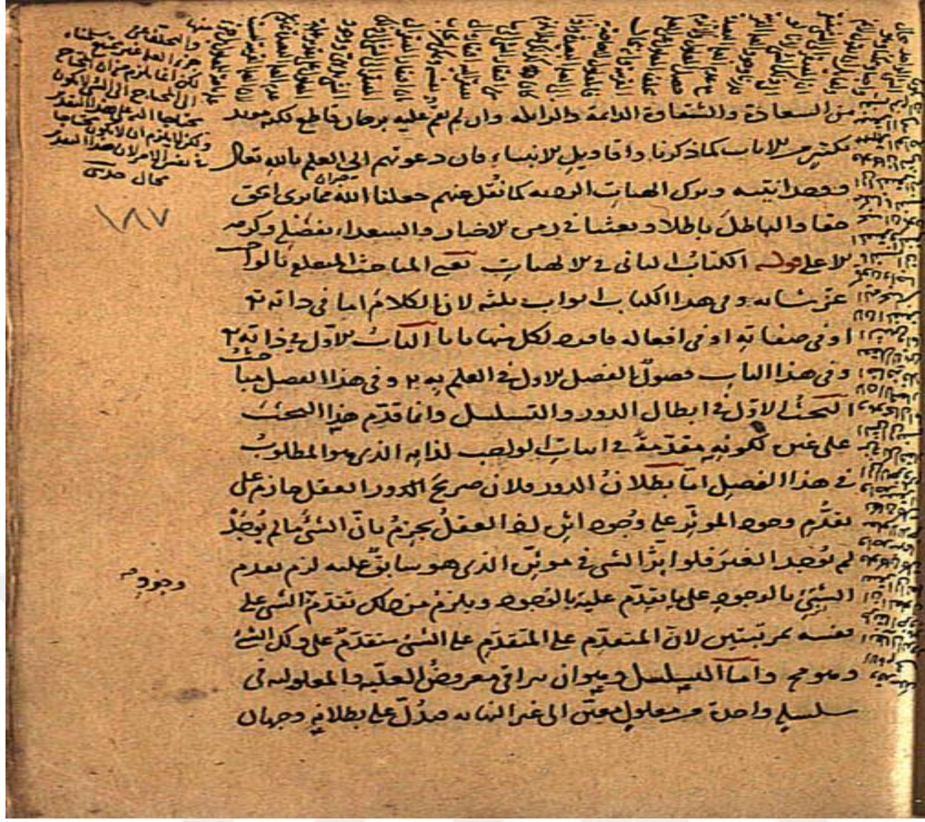
Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Mesâlikü’l-Kilam fî Mesâ’ili’l-Kelâm ismiyle 21 Hk 217 arşivinde (vr. :1a-95b) olarak kayıtlıdır.

1.4.4.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan nüshayı en değerli nüsha olarak sayabiliriz. Nüshanın başında kırmızı hatla müellifine bu şerhi Çarşamba günü 25 Zilkade 784/1383’de okumaya başladığını beyan etmiştir. Nüshanın Hacı Paşa’ya okutulması esere büyük bir değer sağlamıştır. Okutmanın bitiş tarihi ise son yaprakta kırmızı hatla nüshanın başlangıç ve bitişi arasında 3 ay olduğunu, ancak arasında tam iki ay hiç okuma yapılmadığı yazılmıştır[42]. Müstensih adını zikretmemiştir, bundan dolayı muhtemelen Hacı Paşa’nın öğrencisi tarafından yazılmıştır. Nüshanın tamamı 260 yapraktır, her yaprak 17 satırdan oluşmaktadır. Konuların ve paragrafların çoğunun başlarında kırmızı çizgi veya kırmızı kalemle “Kavlühü” ibaresi bulunmaktadır. İlahiyat kısmını tahkik çalışması yaptığımız bu nüshayı esas olarak aldık. Nüshada ilâhiyat kısmı 45 yaprak olup (vr. :187a)’dan başlayıp (vr. :232b)’a kadar devam etmektedir. Bu nüshanın İlahiyat kısmında eksiklik bulunmamaktadır. Sayfa kenarlarında konuyla ilgili açıklama veya anlaşılmayan ibarelerin açıklamaları ve tashih bulunmaktadır.

Şekil 1: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih koleksiyonu, Mesalikü’l-Kilam fi Mesaili’l-Kelam (vr. : 187b)

[42] Hacı Paşa, Şerhu Têvâli, vr. 260a.



Kaynak: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonu, arşiv No: 003053, *Mesalikü'l-Kilam fi Mesaili'l-Kelam*, (vr. : 187b).

Şekil 2: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonu, *Mesalikü'l-Kelam fi Mesaili'l-Kelam* (vr. : 232a-232b)



Kaynak: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih koleksiyonu, arşiv No: 003053, *Mesalikü'l-Kelam fi Mesaili'l-Kelam*, (vr. : 232a-232b).

1.4.4.2. Millet Kütüphanesi Nüshası

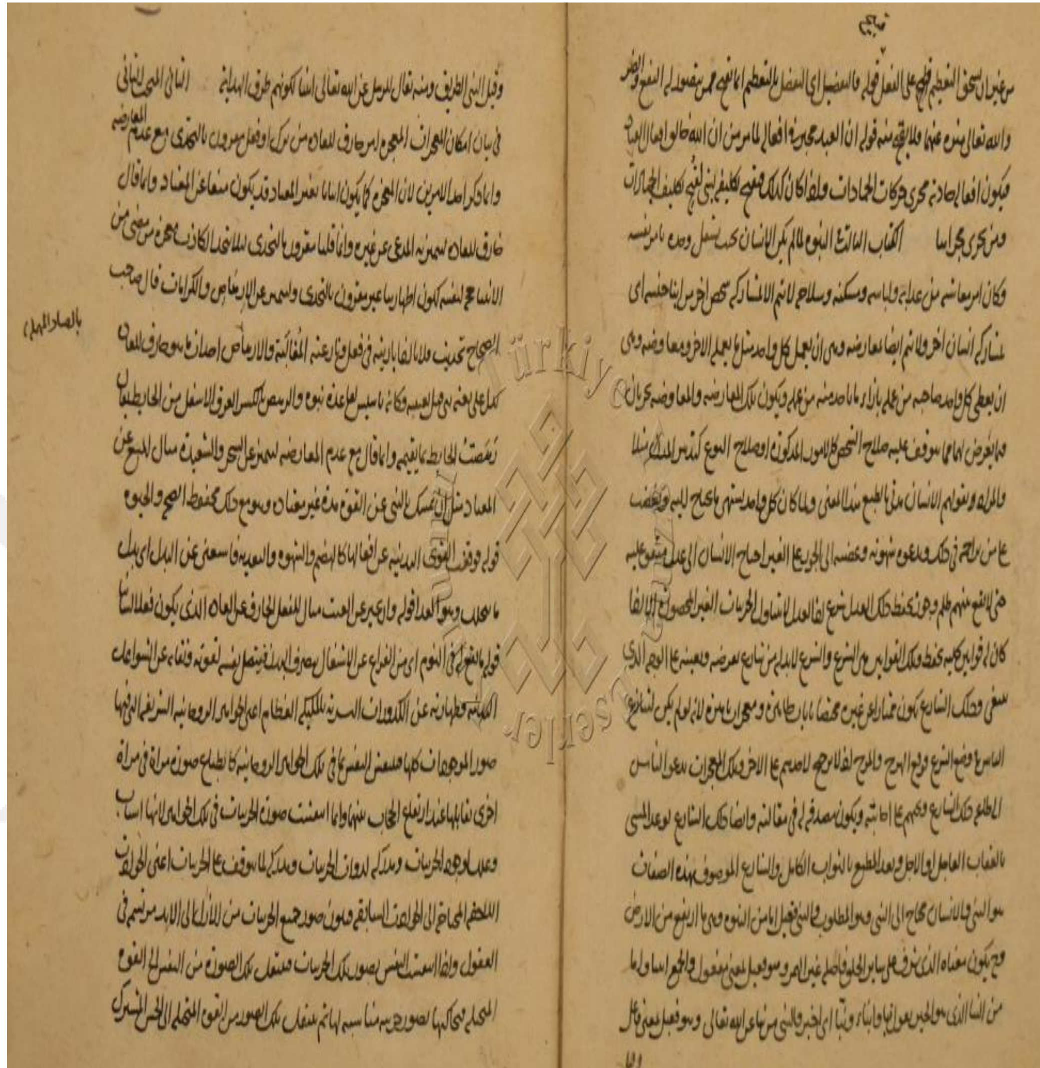
Tahkik çalışmamıza aldığımız bu nüsha (785/1383), Hacı Paşa'nın hayatında istinsah edildiği için çok değerlidir. İlâhiyat kısmında sayfa eksikliği bulunmamaktadır. Sayfaların kenarlarında açıklamalar ve tashih bulunmaktadır. Toplamda 189 yapraktır, bir sayfada 19 satır bulunmaktadır. İlâhiyat kısmı 32 yaprak olup (vr. :141a)'dan başlayıp (vr. :173a)'da bitmektedir.

Şekil 3: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabî koleksiyonu, Şerhu Tavâli'ü'l-Envar min Metâli'i'-Enzâr (vr. : 141a-141b)



Kaynak: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabi koleksiyonu, arşiv no: 1272, *Şerhu Tavâli'ü'l-Envar min Metâli'i'-Enzâr* (vr. : 141a-141b).

Şekil 4: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabî koleksiyonu, Şerhu Tavâli‘ü’l-Envar min Metâli‘i’-Enzâr (vr. : 173a-173b)



Kaynak: Millet kütüphanesi Ali Emiri Arabi koleksiyonu, arşiv no: 1272, *Şerhu Tavâli‘ü’l-Envar min Metâli‘i’-Enzâr,* (vr. : 173a-173b).

1.4.4.3. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi

Bu nüsha diğer nüshalara göre daha okunaklıdır. Aynı zamanda sayfa eksikliği, tahkikte bulunduğumuz ilâhiyat bölümünde mevcut değildir. Söz başları ve cetveller kırmızı, söz üstleri ise kırmızı çizgilidir. Sadece "İlâhiyat" bölümü sayfalarının kenarlarında tashih bulunmaktadır. Bundan hariç sadece bir yerde açıklama biçiminde bir ta'lik yazılmıştır. Yusuf b. İbrahim Karamanî tarafından (812/1410) yılında istinsahı bitirilmiştir. Toplamda 95 yapraktır, her sayfada 25 satır bulunmaktadır. Tahkik ettiğimiz ilâhiyat kısmı ise 16 yapraktır (vr. : 70a)'dan başlayıp (vr. : 86a)'da bitmektedir.

Şekil 5: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, *Mesâlikü'l-Kelam fî Mesâ'ili'l-Kelâm* (vr. : 70a-70b)



Kaynak: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 21 Hk 217, *Mesâlikü'l-Kelam fî Mesâ'ili'l-Kelâm* (vr. : 70a-70b).

Şekil 6: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, *Mesâlikü'l-Kelam fî Mesâ'ili'l-Kelâm* (vr. : 86a-86b)



Kaynak: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Mesâlikü'l-Kelam fî Mesâ'ili'l-Kelâm isimli nüshanın ilâhiyat kısmının son sayfası (vr. : 86a-86b).

İKİNCİ BÖLÜM
ŞERHU TAVÂLİ'U'L-ENVÂR'IN İLÂHİYÂT KISMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Değerlendirme bölümünde Hacı Paşa'nın vurguladığı noktaları, zikrettiği bazı itirazları ve cevapları ele aldık. Hacı Paşa'nın kendisinin Kâdi Beyzâvi'yi eleştirdiği yerleri ve onun Kelâmî düşünce sistemini açıklamaya çalıştık. Tavâli metninin düzeninde olduğu gibi ortaya koyulan konuları, sırasıyla ve Hacı Paşa'nın eklediği vurgularla birlikte ele aldık. Müellifin eserin son sayfasında aktardığı gibi, anlamsız uzatmalara girmemek için sadece metnin kapalı yerlerine açıklamalar getirilmiştir.[43] Biz de bu yöntemi kullanarak değerlendirmelerimizi yaptık. Ayrıca açıklama amacıyla girişle başlamayan konuları, kapalı olan kelimeleri ve anlaşılması zor olan kısımları açıklamaya çalıştık.

Şerhu Tavâli'nin İlâhiyât kitabı üç kısımdan oluşur. Onlar: Allah'ın zâtı, Allah'ın sıfatları ve Allah'ın fiilleridir.

2.1. ALLAH'IN ZATI

Bu bab: Mârifetullah, Tenzîhât ve Tevhit, olmak üzere üç fasıldır.

2.1.1. Mârifetullah

Bu fasılda üç bahse ayrılır: Devir ve teselsülün iptali, Vâcıbü'l-Vücud'un varlığının delili, O'nun zâtının bilinmesi.

2.1.1.1. Devir ve Teselsülün İptali

Tavâli'de İlâhiyât kitabının ilk konusu devir ve teselsülün iptalidir. Hacı Paşa'ya göre bu bölümde işlenen Allah'ın zâtının Vâcıbü'l-Vücud ile ispatıdır. Devir ve Teselsülün iptali de bunun mukaddimesidir.[44] Kelime olarak devir bir şeyin

---

[43] Hacı Paşa, ***Şerhu Têvâli***, vr. 3a.
[44] Ek s. 1.

çevresinde dolanıp başladığı yere geri dönmek anlamına gelmektedir.[45] Terim olarak ise "Devir: üzerinde tevakkuf edilen şey üzerine, bir şeyin tevakkuf etmesidir. Nitekim elifin bâ üzerinde tevakkuf etmesi ve bunun tersine devr-i sarih denmektedir. Veya mertebelerle elifin bâ üzerine, bâ'nin cîm üzerine ve cîmin elif üzerine tevakkufuna, devr-i muzmar denmektedir." [46]

Devrin iptaline gelince onu şöyle açıklayabiliriz: aklen, müessir eserden önce var olmalıdır. Çünkü olmayan bir şey başka bir şeyi yaratamaz. Şayet bir eser, müessirine etki edebilse, bu onun kendisinden önce var olandan da önce var olmasını gerektirirdi. Bu da bir şeyin varlığının, kendisinden iki mertebe önde olmasını gerektirir. (Çünkü bir şeyin öncesinden gelen, o şeyden önce olur) Bu da muhaldir. [47]

Devir iptalinde Hacı Paşa'nın vurguladığı iki nokta vardır. Birincisi: akıl, müessirin yarattığı eserden önce gelmesine kükümeder. Çünkü akıl, olmayan bir şeyin başka bir şeyi yaratamayacağına da kati hüküm verir. İkincisi ise: eğer bir şey, kendisinden önceki müessiri varlığına etki edebilirse, ondan daha önceki gelen müessirden de önce gelmesi gerekir. Demek ki kendi varlığından iki mertebeyle önce olmalıdır ki bu da muhaldir. Diyelim ki (A) varlıkta (B)'nin müessiridir o zaman (A) varlıkta (B)'dan daha öncedir. Şayet (B) varlıkta (A)'yi etkilerse, kendi müessirinden (A) daha önce gelmiş olur. Bu durum da olmayan bir şeyin iki mertebeyle mevcüt olmasını gerektirir. Bu da muhaldir.

Teselsül ise genel anlamında "sonu olmayan işlerin tertibidir."[48] Şerhu Tavâli'de teselsülün tanımını İsfahânî'nin *Meṭâliʿu'l-Enẓâr*'deki Hacı Paşa da aynı ifadeleryle aktarmıştır. "Teselsül: Sebeplilik ve sonsuzlulukla ilgili bir şeyin tek bir silsilede belirli bir sonuçtan sonsuza kadar geri dönmesidir."[49]

Teselsülün iptaline gelince bu, Tavâli metninde iki surette açıklanmaktadır. Hacı Paşa da bu iki sureti açıklamış, onlara yapılan itirazlara da cevap vermiştir.

---

[45] Muhammed b. Mükerrem Ebü'l-Fazl İbn Manzûr (ö. 711/1311), **Lisânü'l-ʿArab**, Dâr Sâdir, Beyrüt-Lübnan, üçüncü baskı, 1994, c:4, s. 296.
[46] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), **et-Taʿrîfât,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 1983, s. 105.
[47] Ek, s. 1.
[48] el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 57.
[49] Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1348), **Meṭâliʿu'l-enẓâr alâ Têvâliʿi'l-envâr**,Daru'l-Kütübî, Kahire-Mısır, 2008, s. 152; Ek s.1.

1. delil: "Farazâ nedenler sonsuza kadar teselsül etmiş olsun, O takdirde illiyette birisi belli malulden, diğeri de ondan önceki malulden başlayan iki cümle farz edilebilir. Burada bahsettiğimiz ikinci cümlenin nihayetsiz olarak birincisinden eksik olması gerekir. Çünkü eğer sonlu taraftan üst üste konulduğunda, birinci cümlenin tüm fertleri tek tek nihayetsiz olarak ikinci cümlenin fertlerini mutabık bir şekilde içine alırsa, eksik olan (ikinci cümle) fazla olan (birinci cümle) gibi olacaktır. Bu da muhaldir. Şayet birinci cümlede olan bir ferdin ikinci cümlede hiçbir fert tarafından karşılamaması halinde ortaya çıkacak olan şey, birinci cümlenin ikinci cümleyi içine almaması olacaktır (ki olması gereken de odur). Böylece ikinci cümlenin son bulması gerekir. O zaman da birinci cümle ikinci cümleden bir mertebe yukarıda demektir. Bununla birlikte bu, birinci cümlenin de noksanlığını gerektirir. Çünkü sonlu bir şeyden sonlu bir miktarla fazla olan da sonlu olur. Halbuki başta onların nihayetsiz olduğunu farz etmiştik. Bu ise çelişktir".[50]

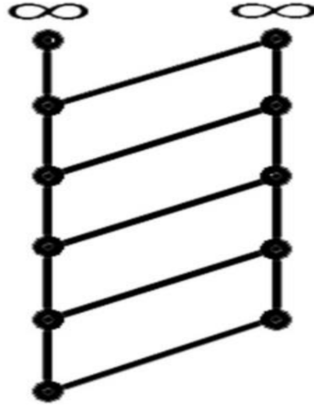
Teselsülün iptalinde zikredilen birinci delile "Burhan-ı Tatbîk" denmektedir. Tavâli metnindeki açıklaması, iki çizgiyle (cümle) örneklenmektedir. Birinci çizgi belirli bir malulden nihayetsizdir. İkincisi ise zikredilen belirli malulün önceki malulünden nihayetsizdir. O zaman birinci çizgi, ikinci çizgiden nihayetsiz olarak bir mertebeyle fazladır. Şayet birinci çizgi ikinci çizgiyi tüm mertebelerde nihayetsiz olarak mutabık şekilde içerirse, uzun ve kısa aynı olmuş olur. Bu da muhaldir. Mutabık şekilde birinci çizgi ikinci çizgiyi içermediğinde de, kısa olan (ikinci çizgi) bu noktada nihayetli olur. Birinci çizgi de ondan sadece bir mertebeyle fazla olduğu için onun da nihayetli olması gerekir. Bu da söz konusu nihayetsizlikle çelişkilidir.[51]

---

[50] Ek, s. 1-2.

[51] Burhan-ı tatbîkin detayları için bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), **Kitâbü'l-Erbaʿîn fî Uşûli'd-Dîn**, Dâr et-Tedâmun, Kahire-Mısır, 1986, Cilt: I, s. 119-120.

Şekil 7: Nihayetsiz Olarak Teselsül Eden İki Çizginin, İntibâk Hâlinde Olmama Şekli



Bu kısımda, Hacı Paşa'nın üzerinde durduğu itirazlardan birisini ve bu itiraza verdiği cevabı birinci delil üzerinden ele aldık. İtiraz şu şekildedir: İkinci çizginin birinci çizgiyi içermemesi halinde, intibak etmelerini de tahayyül edemeyiz. Böylece ikinci çizginin nihayetli olması gerektiğini de kabul edemeyiz. Çünkü iki sonuz şeyin intibakının tahayyül edilmesi de muhaldir. Hacı Paşa bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "İntibakı tahayyül edememek intibakın imkânsızlığı anlamına gelmemektedir. Çünkü vehim buna aciz kalabilir ama akıl bazında bu mümkündür. Burada da akla göre uyumlu olanı seçip, vehmin intibakı kabul edip edemediğine bakmayacağız. Şayet gerektiği gibi birinci çizgi ikinci çizgiye eşleşik olursa, fazlalık ve eksiklik bakımından eşit olurlar ve bu da muhaldir. Eğer intibak imkânsız ise, (birinci çizgi ikinci çizgiye mutabık olmazsa) bu sadece eşitsizliğe neden olur."[52] Söylendiği gibi bu durum ikinci çizginin bitmesi anlamına gelir. O zaman birinci cümle ondan bir mertebeyle fazla olur ki bu da onun kesilmesi anlamına gelir. Bu da nihayetsizliğiyle çelişkilidir. Burhan-ı Tatbîk'in gerçekleştirilebilmesi de mümkündür, ancak bu aynı zamanda tüm fertleriyle var olan sebep ve sonuç, sıfat ve mevsuf gibi tabii düzene sahip olan bir ortamda gerçekleştirilebilir. Bu iki şartı içermeyen bir şeyde tatbik gerçekleştirilemez.[53]

Burada denmek istenen, bir şey bir anda var ve yok olma halinde olursa (tertipli yok olan şey; bidayeti olmayan hadislerin zinciri gibi) tatbiki söz konusu değildir. "Eğer birisi buna itiraz edecek olursa, yani bidayeti olmayan hadislerin isnad zincirine

---

[52] Ek, s. 2.
[53] Ek, s. 3.

sahip olmamasına rağmen, bazı zamanlarda bunların aklen mümkün olduğunu farz edilebilir. O zaman bu örnekte intibak mümkün olur. Tamamen nihayetli olmak, nihayetsizliğin takdirinde olmalıdır. "Nihayetli olsa bile (ki hak odur), nihayetsiz olarak tasavvur edilmesi zorunludur (ki bu batıl olur)" derse. "Zaten imkânsızlık, bir şeyin o anda var olması değil, süresiz olarak var olmasıdır." derim.[54] Hacı Paşa, bahsi geçen itiraza kısaca bu şekilde cevap vermiştir.

Daha sonra Hacı Paşa, sayıların sonlu anlamına gelmesini gerekçe göstererek bu burhanı reddedenler için, "onların cehaletindendir"[55] ibaresini kullanmıştır. Çünkü Hacı Paşa'ya göre "eksilme cihetinden rakamlar nihayetli olur, artış cihetinden ise bilkuvve nihayetsiz olup bilfiil nihayetlidir. Zaten itibar kesildiği zaman rakamların kesilmesi de gerekir."[56] Demek istediği rakamlar "eksilme yönden 1'e nihayeti gelir",[57] Artış yönünden ise bir şeyle itibar edilmediği takdirde nihayetsiz olur. Bir şeyle itibar etme söz konusu olursa itibarın kesildiği noktada rakam da onunla birlikte kesilir. "Filozoflara göre de imkânsızlık, sadece fiilli olarak var olan nihayetsiz olarak teselsül eden, vaziyetle veya kendi haliyle terettüp eden şeylerde olur."[58]

Teselsülün iptalinde **2. Delil:** Şayet illetler zinciri nihayetsiz olarak bir veya birden fazla silsilede bağlantılı olursa, müteselsil olan mümkün varlıkların tümü, onların her birine ihtiyaç duyduğundan (bütün oluşurken tüm fertlerin bulunmasının gerekliliği gibi), mümkünler ve bir nedene ihtiyaç duyarlar. Muhtaç olunan neden de bütünün kendi değildir. Zira bir şey kendi varlığının illeti olması muhaldir. Çünkü bu durumda O kendisinden daha önce olur ki, bu da muhaldir. O, söz konusu olan bütünün içindekilerden de değildir, çünkü bütünün müstakil illeti tüm fertlerin illetidir. Bütünün içindeki ferdin de böyle bir illet olması muhaldir. O zaman bütün ne kendisinin ne de kendi illetlerinin illeti olabilir. Öylese bu illet, kendi dışındaki bir durumdur. Bu ise mümkünlerden olmayıp vâcip (ki gerekeni odur) olur. [59]

[54] Ek, s. 3.
[55] Ek, s. 4.
[56] Ek, s. 4.
[57] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbni Sînâ (ö. 428/1037), **el-Hidâye fi'l-Mantık**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 2016, Cilt: II, s. 105.
[58] Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355), **el-Mevâķıf**, Alemu'l-Kütüb, Beyrüt-Lübnan, 1999, s. 91.
[59] Ek, s. 4.

Bu burhan üzerinde Kâdi Beyzâvi'nin ortaya koyduğu itiraz Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal*'de zikrettiklerinden biridir. [60] Beyzâvi'nin buna cevabı şu şekildedir: "Bizim onda etkin olanı sonsuz tekillerle toplamamız mümkün değildir ve sonsuz teklerde bir şeyin tüm parçaları bütünün kendisinden, içindeki ve dışındakilerden değildir." denilemez. Zira müessir ile fertlerin külli olması kastediliyorsa, bu bütünün kendisidir. Şayet tüm fertlerin her birinin müessir olduğu kastedilirse, tek bir eserde pek çok müstakil müessirin bir araya gelmesi gerekiyor, bu da imkânsızdır. Bu takdirde müessir kendi içinde olmuş olur ki biz de önceden bunu iptal etmiştik.[61]

Hacı Paşa'nın ortaya koyduğu itirazlar ise iki noktadadır. Birincisi: Halihazırda biz, bütünün illetini onun tüm fertlerinin illeti olarak kabul edenlerden değiliz. Buradan hareket ederek, bütünün müessirini kendi içinde imkânsız olarak da görmüyoruz. Çünkü bütün, kendi içindeki fertlerin bazılarından istiğna edebilir ya da onlardan başka bir müessirle hâsıl olabilir. İkincisi: Şayet bunu kabul etsek bile, bu teselsülün iptali anlamına gelmez. Siz de Allah'ın ispatı değil de teselsülün iptali noktasındasınız ve ispat ekmek istediğiniz bu hedefe ulaşmamış sayılırsınız. Müellifin cevabı itirazlarında olduğu gibi iki yöndendir: **A.** Bütünün illetinin, bütünün tüm fertlerinin illeti olması gerekir. Şayet bütünün illeti tüm fertleri kapsamıyorsa bu, bazı eserlerin müessire ihtiyaç duymaması anlamına gelir. O zaman da onların Vâcibü'l-Vücud olmaları gerekir ki Vâcip, sadece müessire gerek duymayana denmektedir. Ya da bütünün illetini barındırmayan fertler, başka müessirle hâsıl olur ve bu durumda bütünün kendi illeti, bütünün illeti olmaktan çıkar. Çünkü bütünün kendi illeti gayrinden münferit şekilde hâsıl olursa, kendi bütününü oluşturacaktır. Sizin, böyle olması olanaksızken, farz ettiğiniz de bu çelişkidir. **B.** Vâcibü'l-Vücüd'un ispat silsilesinin yine başladığı yerde bitmesi gerekmektedir. "Şayet ondan başka bir illet olursa o zaman vacip olmayıp mümkün olur". O zaman bu, teselsülün iptalini (ki gerekeni odur) gerektirir.[62]

---

[60] Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274), **Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal**, Dâr'u'l-Edvaa, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskı, 1985, s. 246.
[61] Ek, s. 4.
[62] Ek, s. 5.

2.1.1.2. Vâcıbü'l-Vücüt'un Varlığının Delili

Hacı Paşa, Devir ve Teselsülün iptalini ikinci bahsin mukaddimesi olarak vurgulamıştır. Vâcibü'l-vücüd'un varlığı, O'nun kadîm olduğunu ve âlemin hâdis olduğunu gerektirmektedir. Mütekellimler mümkün olan hiçbir şeyi kadîm olarak düşünmedikleri için, filozofların kadîmin ispatında kullandıkları delilleri mütekellimler, vâcibü'l-vücüd'un ispatında delil olarak görebilirler.[63] Devir ve Teselsülün kabul edilmesi, mümkün olanların kadîm olduğunu ispatlar niteliktedir. Bu da alemin hâdis olduğuyla çelişkilidir. Bir mütekellim olarak Kâdi Beyzâvi, teselsülün iptalinden hareket ederek vâcibü'l-vücüd'un varlığını ispatlama delillerini ele almıştır.

Vâcibü'l-vücud iki kelimeden oluşup bir terim olarak kullanılmaktadır. Vâcip kelimesi (Vücüb) kökünden olup lüzum veya düşme anlamlarına gelir.[64] Vücüt (el-vücüd) ise köken olarak yokluktan var olmak demektir.[65] Terim olarak da Vâcibü'l-Vücud: Varlığı kendi zatından olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır.[66] Bunun yanına kullanılan terim olan Mümkün ise, varlığı caiz olup illete muhtaç demektir. Hiçlik (Mümtenî): varlığı imkânsız olup yokluktadır.

Vâcibü'l-Vücud'un varlığının ispatı ise Tavâli'de iki yönden ele alınır: Zâtların ve sıfatların hâdis olma delili (Hüdüs Delili), Zâtların ve sıfatların mümkün olma delili (İmkân Delili).

- Zâtların ve sıfatların hâdis olma delili (Delili Hüdüs): Hâdis olanın var olduğuna dair herhangi bir şüphe yoktur ve hâdis olan her şey mümkündür. Şayet o Vâcip olsaydı, yoksun (ma'dûm) halde olması ona muhal olurdu. Ma'dûm olsaydı da o zaten var olmazdı. Sonra da "mümkün" dediğimiz bir gerekçeye muhtaç olmuş olurdu. Devir ve teselsülün imkânsız olması neticesinde, bu gerekçenin vacip veya özünde nihai olması gerekirdi.[67] Bu delil iki ayak üzerine inşa edilmiştir: A. Âlem hadistir; B. Hadis olan her şey onu bir icat edene (Mühdis) muhtaçtır. Sonuç, âleme bir icat edenin (mühdis) gerekliliğidir.

---

[63] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Abdillâh el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), **Şerḥu'l-Maḳāṣıd**, Daru'l-Maârifi'n-Nümaâniye, Lahor-Pakistan, 1981. Cilt: II, s. 57.
[64] ibn Menzur, Cilt: I, s. 792-793.
[65] ibn Menzur, Cilt: III, s. 446.
[66] Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 249.
[67] el-Îcî, **el-Mevâḳıf**, s. 266; Ek, s. 5.

- Zâtların ve sıfatların mümkün olma delili (Delili İmkân): Mevcudun varlığında şüphe yoktur. Şayet bu mevcut vacip ise, delil getirmeye de gerek kalmamaktadır ve istenilen budur. Bilakis mevcut mümkün ise, bu nevi varlığın ya doğrudan kendisinden ya da başkasının vasıtasıyla bir sebebi olurdu.[68] O sebep de vâcibü'l-vücud'tur. Bu delil de iki ayak üzerine inşa edilmiştir: A. Mümkinât mevcuttur; B. Mümkün sadece vâcibü'l-vücud ile mevcut olur.[69]

Kâdi Beyzâvi'nin ele aldığı bu delillere gelen itiraz şu şekildedir: Daha önce İlahiyat kitabının başında anlattıklarımdan dolayı "Şayet O, vâcip olursa, mâhiyetinde varlığı artar" diye kimse itiraz edemez. Dolayısıyla O, kendi zâtına ihtiyaç duyardı. Aynı zamanda onun varlığının mümkün olarak, ya kendisine birleşik (Mülâki) ya da kendisinden farklı bir sebebi (Mübâin) olurdu. Bu durumda ise, daha önce beyan ettiğimiz üzere onun varlığının, mümkünün varlığından (Eğer mulâkî ise) ve kendi imkânından (Eğer Mübâin ise) daha önce gelmesi gerekir ki ikisi de bâtıldır. Çünkü biz "Allah'ın zâtı mâhiyet olarak varlığa ve yokluğa itibar etmeden varlığını gerektirir" deriz. Hacı Paşa burada, Eş'arî'lerin cevabının da böyle olduğunu belirtmiştir. Bu cevaba ilaveten müellif "Filozoflar: Onun zâtının varlığı kendisidir ve böylelikle zaten bir sebebe ihtiyaç duymaz" diye de eklemiştir.[70]

Delilin imkân bazında vâcibü'l-vücud'un varlığına delalet etme konusunu Hacı Paşa başka bir yöntemle açıklamıştır: "Mümkün olana fiili bir illet gerekmektedir. Bu illet ya vaciptir (ki gerekeni odur) ya da mümkündür. Şayet münkün ise bir vacibe nihayet eder, ya devreder veya teselsül eder. Buradaki mesele, bunların her birisinin de vâcibü'l-vücud'un varlığını gerektirdiğidir. Şayet vacibe nihayet ederse zaten açıktır. Devir veya teselsül ederse, cümlelerinin her birisi nihayetli veya nihayetsiz olarak ya vacip ya da mümkün olur. Şayet cümle vacip ise kendisinden başkalarına ihtiyacı olduğu için zaten muhaldir, çünkü vacip olsa bile kendi fertleriyle vacip olmuştur, kendisinden gayrine ihtiyaç duyan her şey de mümkündür. Şayet devir veya teselsül eden cümle mümkün ise doğal olarak bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet onun tüm fertleri, bazı fertleri, ya da ondan tamamen hariç demektir. Şayet illet onun tüm fertleri ise bir şey kendisine ileti olmuş olur, bu da bâtıldır. Şayet illet onun bazı fertlerinde

---

[68] el-Îcî, **el-Mevâḳıf**, s. 266; Ek, s. 5.
[69] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil halîm İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), **Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye**, el-Maktabatü'l-Esrriye, Byerüt-Lübnan, 2004, s. 50.
[70] Ek, s. 5.

ise bu da bâtıldır, çünkü cümlenin tümlerinin de farzın içinde olması gerekir. O zaman illetin ondan hariç olması gerekir ki istenen de odur."[71]

Müellifin ele aldığı yöntemin durumu, önceki deliler gibi devir ve teselsülün iptali üzerinde inşa edilmiştir. Kısaca "mümkün" dediğimizde bu bir illete muhtaç olan demektir. O illet de vâcibü'l-vücud'tur. Devir ve teselsül eden cümleler de vacip olmadıkları için mümkün olmaları gerekir. Mümkün oldukları için bir illet muhtaç olmuş olurlar. Bu illet de, ya onların tüm fertleri ya da bazı fertleri olur, yahut onun haricinde başka bir şey olur. İlletin, cümlenin fertlerinin tümünde veya bazı fertlerinde olması muhal olduğundan, illet ancak ondan hariç olmuş olur ki istenen de odur.

Tavâli metninde vâcibü'l-vücud'un varlığında zikredilen delilller iki hususa dayanarak bina edilmiştir: A. Varlığın veya hâdis olanın mucit olmaksızın olamaması; B. Devir ve teselsülün iptali.[72]

Müellif, vâcibü'l-vücud'un ispatında devir ve teselsülün iptalini gerektirmeyen bir delil daha eklemiştir. Delil şu şekildedir: Mümkünün mevcut olduğundan şüphe yoktur. Her mümkün ve mevcut olanda İllet-i Tâmme[73] vardır ve bu illet de mümkün olanlardan değildir. Bu durum, vacip ve mevcut olan bir illeti gerektirir (ki istenen odur). Mümkünün var olduğunda şüphe yoktur dediğimizde bizim tefekkür ettiğimiz, canlıların ve başkalarının huduslarıdır. Geçmiş bahislerde, her mümkün ve mevcut olanda İllet-i Tâmme vardır dediğimizde, İllet-i Tâmme'nin mevcut olmasının gerekliliğini vurgulamak istemiştik.[74] İllet-i Tâmme de mümkün olamaz dediğimizde ise bu, varlığa etki eden müessirin varlığına tevakkuf etmektedir. Mümkün olan, varlığında daima bir müessire ihtiyaç duymaktadır. O zaman İllet-i Tâmmenin varlığında mümkün ve imkânsız (Mümtenî) aynı zamanda olmadığı bilindiğinde, onun vacip olması beklenir ki gerekeni de odur.[75]

Hacı Paşa'nın ortaya koyduğu delil, mümkünlerin mevcut olmalarını ve onlarda illeti tâmmenin (Müessir-i Tâm) vacip ve mevcut olmasını gerektirir. Çünkü bu delile gelebilecek ilk itiraz, mümkünlerin mevcut olduklarıdır. Müellif bu itiraza,

---

[71] Ek, s. 6.
[72] Et-Teftâzânî, Cilt: II, s. 57.
[73] İllet: Bir şeyin varlığı, kendisine tevakkuf eden şeydir. İllet-i Tâmme ise: Bir şeyin, varlığında kendisi hariç hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Veya varlığı, kendisine bağlı olan şeyin tamamıdır. Hacı Paşa, **Şerhu Têvâli**, vr. 66a; Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 200-201.
[74] Hacı Paşa, **Şerhu Têvâli**, vr. 66a-66b.
[75] Ek, s. 7.

çevremizde oluşan hâdis değişikliklerin olmasıyla cevap vermiştir. Sonrasında İllet-i Tamme mümkündür diye itiraz edene ise: “varlığa edilen tesir, müessirin varlığına tevakkuf eder, mümkün de varlığında bir müessire ihtiyaç duymaktadır” diye cevap vermiştir. Sonuç olarak, İllet-i Tâmme’nin mevcut olmasından dolayı hiçlikle (Mümtenî) ilişkilendirilemez oluşu gündeme gelir. Bunlar bilindiğinde İllet-i Tâmme’nin vacip olduğu bilinir ki asıl olan da odur.

2.1.1.3. Allah’ın Zâtının Bilinmesi

Mâtüridilik ile Eş'ari'lik arasındaki görüş farklılıklarının en önemlilerinden birisi mârifetullah konusudur. Mâtüridiler: Allah’ın bilinmesinin nakil olmaksızın nazarla öğrenilebilir oluşunu mümkün ve hatta zorunlu kabul ederler.[76] Mârifetullahın akıl ile hâsıl edilmesinin gerekliliği konusunda Mâtürdilerin Mutezile’yle hemfikir oldukları görülür.[77] Ehl-i hadis ise Mârifetullahı bedihi olarak kabul etmektedir.[78] İnsan kudretinin, O’nun zâtını bilmeye yeterli olmadığı konusunda filozoflar; mütekellimlerden Gazzali (ö:505/1111) ve ilk Mutezile alimlerinden Dirâr (ö: 190/805?)[79] görüş birliği halindedirler.[80] Bu görüş Eş’ariler tarafından da kabul edilmektedir.

Hacı Paşa bu konuyu Şemseddin el-İsfahânî’den aktararak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Müellif, O’nun zâtınının bedîhî olarak veya nazarla bilinmesinin batıl olduğunu düşünmektedir. Bedîhî olarak bilinmesinin bâtıl olma sebebini, ittifakla kabul görmüş olan Allah’ın zâtının tasavvur edilemez olduğu görüşüyle ilişkilendirmiştir. O’nun zâtının nazarla bilinmesinin batıl olma sebebini ise şöyle

---

[76] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), **Teˀvîlâtü Ehli’s-sünne**, (thk, Mecdi Baselüm), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyya, Beyrüt-lübnan, 2005, Cilt: 3, s. 421.

[77] Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdilcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), **Şerḥu’l-Uṣûli’l-Hamse**, Mektebetü Vahbe, Kahire-Mısır, üçüncü baskı, 1996, s. 88.

[78] Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil halîm İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), **Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fî teˀsîsi bideˁihimi’l-kelâmiyye**, Mücemaa Meilk feht, Medine, 1426/2005, Cilt: IV, s. 571.

[79] Dirâr b. Amr el-Kadi (ö: 190/805?) Muteziledir ve Dirâriye fırkası ona nispet edilmektedir. Ancak Mutezileden farklı bazı görüşleri vardır. Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş‘arî el-Basrî (ö. 324/935-36), **Maķālâtü’l-İslâmiyyîn**, el-Maktabatu’l-Asriyya, 2005, Cilt: I, s. 220.

[80] Şemseddin el-İsfahânî, s. 155; Ek, 8.

açıklamıştır: “nazar ile elde edilen marifet ya hadd[81] ile ya da resim[82] ile hâsıl olur ki bu konuda her ikisi de bâtıldır. Çünkü hadd için terkip gerekir, bu da O’nun zâtında olamaz. Bundan dolayı, O’nun zâtını tanımlamaya “tahdîd” uygun değildir. Bu yüzdendir ki Firavun, Musâ’ya (a.s.)[83] Allah-u Teâlâ’nın hakikatini “Âlemlerin Rabbi de nedir?”[84] şeklinde sorduğunda Musâ, O’nun sıfatlarını ve özelliklerini kastederek “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.”[85] şeklinde cevap vermiştir. Bu da O’nun zâtının sadece O’nun özellikleri ile bilinebileceğini gösterir. Demek oluyor ki, O’nun zâtını, bahsettiğimiz sıfatları ve özellikleri olmadan bilemeyiz. Firavun bunu bilmediği için “Etrafındakilere (alaycı bir ifade ile) "dinlemez misiniz?" dedi.”[86] Musâ onun yanlışına ve cehaletine dokunmadan, belki Firavun yanlışını fark eder diye; Allah’ın sıfatlarını daha net beyan edip “O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir" dedi.”[87] Ancak Firavun yanlışını sürdürerek "Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir" dedi.[88] Musâ, Yüce Allah’ın en açık sıfatlarını zikrederek akıl sahibi olanların böyle sorular sormalarının onların âdeti olmadığını söylemiştir. Devamında "O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir" diyerekten mesajını yinelemiştir.[89] Resım ile O’nun zâtının bilinemez oluşu ve bunun da bâtıl olmasına gelince, bu da resmin hakikati ifade etmekte aciz oluşundandır.[90]

2.1.2. Tenzîhât

Hacı Paşa konuya giriş olarak tenzîhât konusundan ne kastedildiğini açıklamıştır. Müellife göre “tenzihat kapalılık içeren ve tartışmalara yol açabilecek, Allah hakkında imkânsız olan sıfatların O’ndan uzak görülmesidir. Binanenaaleyh

[81] Hadd: Bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Hadd-ı Tam ise, yakın olan cins ve fasıldan oluşan şeydir. İnsanın “konuşan hayvan” tarif etmesi gibi. el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 83.
[82] Resm-i Tâm: Yakın cins ve özellikten oluşan tariftir. İnsanın “gülen hayvan” tarif edilmesi gibi. el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 111.
[83] İsrâiloğulları’na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen peygamber.
[84] Şuarâ 26/23.
[85] Şuarâ 26/24.
[86] Şuarâ 26/25.
[87] Şuarâ 26/26.
[88] Şuarâ 26/27.
[89] Şuarâ 26/28.
[90] Şemseddin el-İsfahânî, s. 155-156; Ek, s. 9.

selbi sıfıtların sayısız oldukları kabul edilir. Bunun nedeni ise, her mevcudun karşısına yüce Allah'ın bir sıfatı bulunmasıdır. O da 'O gibi olunamaz' sıfatıdır".[91]

Genel itibarı ile selbi sıfatların farklı tasnifi ve farklı adlandırılması bulunmaktadır. Yaygın olan beş temel sıfata ayrılmasıdır . Onlar: Vahdaniyet, Kıdem, Bekâ, Kıyam bi nefsihi, Muhalefetün lil havadis.[92]

Şerhu Tavâli'de ise, selbi sıfatlar Allah'ın varlığının başkalarına benzer olmayışı, Allah'tan cismiyyet ve cihetin nefyedilmesi, İttihâd ve hulûlün nefyedilmesi, Zâtı ilâhiyyenin mahalli-havâdis olmaması ve O'ndan hissedilen arazların nefyedilmesi şeklinde beşle sınırlandırılımıştır:

2.1.2.1. Allah'ın Varlığının Başkalarına Benzer Olmaması

Bu bahiste müellif, Allah'ın varlığının başka şeylerin varlığına benzememesi anlamına gelen "Muhalefetün lil havadis" sıfatının, Allah'tan tenzih etme şeklini beyan etmiştir. Ayrıca Allah'ın Zâtı başka hiçbir zâta benzememesi delilini, Tavâli metninden olduğu gibi aktarmıştır.

İmam el-Eş'ari (ö. 324/935-36) ve Hasan-i Basri'ye (ö. 110/728) göre Allah'ın varlığı, kendi dışındaki şeylerin varlığına benzememektir.[93] Çünkü başka şeylerle benzer olsaydı, benzemeyi gerektiren eğer kendi zâtı oluyorsa bu, müreccihsiz tercihi gerektirerek bâtıl hale gelecektir. Şayet benzemeyi gerektiren zâtından başkası olursa ve bu, zâtına bitişik (mülâki) ise, ortaya çıkan mevzu; gerektiren ve bitişik olana dönüyor ki burada da müreccihsiz tercih esas olmaktadır. Eğer bitişik olması zâtı ile değil ise söz, tekrar ona gelir ve bu durum da teselsülü gerektirir. Şayet benzemeyi gerektiren şey, zâtından ayrı (mübain) ise o, vacip imtiyazlarında ve kimliğinde munfasıl bir nedene muhtaç olmuş olur. Öyleyse onun zâtı mümkün olur ki bu da imkansızdır.[94]

---

[91] Ek, s. 10.

[92] Selbi sıfatların detayları için bk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (1929-2013), **Kübre'l-yaḳīniyyâti'l-Kevniyye**, Dâru'l-Fikir, Şam-Sürye, Sekizinci baskısı, 1997, s. 111.

[93] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâḳıf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 1998, Cilt: VIII, s. 17.

[94] Ek, s. 10.

Allah’ın zâtının diğer zâtlara benzemesi durumu, mütekaddimünün görüşüdür. Onlara göre zât olması itibariyle Onun zâtı diğer zâtlara eşittir. Eşit olmayı da iki delil ile ispat etmeye çalışmışlardır:[95]

- Zât ile denmek istenen: anlam açısından bilinme ve kendisinden haber verilmesidir. Bu anlam Allah’ın zâtı ve diğerleri arasında eşit olmuştur. Böylece Allah’ın zâtı diğer zâtlara eşittir.
- Varlık itibariyle ortaklığa delalet eden şeyler, zâtların arasındaki ortaklığa da delalet eder. Müellif bu delili şöyle açıklamıştır: “Biz zâtın var olduğunda hemfikiriz. Ancak O’nun vacip, cevher ve araz olmasına kesin değiliz. Bizim açımızdan da zât vacip, cevher ve araz kısımlarına ayrılır.”. O zaman onun zâtı, zât olarak başka zâtlarla eşittir.[96] O’nun zâtı, diğer zatlara, tam kudret ve ilmin vacib oluşuyla muhalefet eder. Ebû Hâşim[97] (ö. 321/933)’e göre ise dört hali gerektiren (hayat, alimiyye, kadiriyye, mevcudiyye) “ilahiyye” denilen beşinci bir hal ile muhalefet eder.[98]

Bunların cevabı hususunda müellif, Beyzâvi’nin şü cevabını açık ve yeterli görmesinden dolayı eklemelerde bulunmadan olduğu gibi aktarmıştır: “Tasdik ettiğimiz üzere zât kavramı, ârız olan bir durumdur. Ârızların ortak olması, mâruzların müşterek ve eşit olmasını gerektirmez.”[99]

2.1.2.2. Allah’tan Cismiyyet ve Cihetin Nefyedilmesi

Kelam konuları arasında Allah’ın cisim veya cihette olmadığı, üzerinde durulan konulardan birisidir. Bu konuda müellif, Allah’tan cismiyyet ve cihetin nefyedilmesini kanıtlayıp itirazları reddetmiştir.

Yüce Allah cisim değildir, hiçbir cihette de değildir. Bu ibare iki gurubun görüşüne red mahiyetindedir. Onlardan:

---

[95] Ek, s. 11.
[96] Ek, s. 11.
[97] Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebu Eli el-Cübbâi’nin (ö. 303/916) oğludur, Mutezile ekolünde büyük bir âlimdir. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ el-Mehdî-Lidînillâh (ö. 840/1437), **Tabakatü'l-Mu'tezile**, Dâr Mektebetü’l-Hayat, Beyrüt-Lübnan, 1961, s. 94.
[98] Ek, s. 11; el-Cürcânî, **Şerḥu’l-Mevâḳıf**, Cilt: VIII, s. 17.
[99] Abul-Hayir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Nâsir e-Din el-Kâdi el-Beyzâvi (685/1286), **Tavâli’ü’l-envâr**, Çeviri ve Tahkik: İlyas Çelebi; Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, Ankara, 2014, s. 168; Ek, s. 11.

▪ Mücessime: Allah'ın bir cisim veya ölçüde olduğunu düşündükleri nakledilir. Ayrıca onlardan bazılarına göre Allah'ın iki eli, iki ayağı, yüzü, iki gözü ve yanları vardır.[100]

▪ Kerrâmîyye[101] ve Müşebbihe[102]: Allah'ın bir cihette olduğunu düşünmektedirler.

Kâdı Beyzâvî, sadece Allah'ın bir cihette olmadığını kanıtlamıştır. Hacı Paşa "O'nun cihette olmadığını ispatlamak O'nun cisim olmamasındandır. Cihette olmadığını ispat eden deliller de cisim olmadığını ispatlamaktadır".[103]

Bu konudaki delillendirme iki şekildedir: A. Ola ki Allah'u Teâla bir cihet ve bir mekânda olsaydı bölünebilir olurdu. Bu durumda da Allah, vacip bir cisim olurdu. Zira cisim ancak yer kaplayan ve bölünmüş demektir. Söz konusu bütün cisimler, ya ilk madde (Heyûlâ)[104] ve suretten mürekkeptir, ya da Cevher-i ferd'dendir.[105] Aynı zamanda bahsedilen cisimler de muhdestir. Vacib olanın mürekkep ve muhdes olması ise çelişkilidir. Eğer bölünen olmasaydı vacip, parçalanmaz parça (Cüz'i lâ yetecezzâ) olurdu. Bu şekilde 'cüz' kavramını nefyedeceğinden ve mütekellimlerin de ittifakı ile muhaldir. B. Eğer Allah'u Teâla bir mekânda ve bir cihette olsaydı sonlu olurdu. Böylece mümkün olup, belirlenmesinde bir tahsis edici (muhassıs) ve tercih edene (müreccih) muhtaç olurdu ki, bu da imkansızdır.[106]

Allah'ın zâtının bir cihette olduğunu düşünenler akli ve nakli deliller ile düşüncelerini ispatlama yoluna gitmişlerdir. Ortaya çıkan argümanlar akıl yolu ile iki açıdan oluşmaktadır:

- Aklî bedâhet, cevher ve arazlar şeklindeki, ya da yer ve gök gibi cihet açısından bir yerde olmaları gibi varolan iki şeyin birbirine sirayet etmesi gerektiğini isnad

---

[100] İmam Eş'ari'nin zikrettiğine göre, Allah'ın cismiyyet konusunda onların 16 farklı görüşleri vardır. Daha fazla detay için bk. el-Eş'arî, Cilt: I, s. 165.

[101] Kerrâmîyye: Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) kurduğu itikâdi mezheptir. Onlar, kendi aralarında farklı kollara ve görüşlere ayrılmaktadırlar. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), **el-Farḳ beyne'l-Fıraḳ**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskı, 1977, s. 202; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), **el-Milel ve'n-Niḥal**, Dâru'l-Mârife, Beyrüt-Lübnan, 1984, Cilt: I, 107.

[102] Müşebbihe: Allah'ın zâtını veya sıfatlarını başka zâtlara benzetenlere denilir. el-Bağdâdî, s. 214.

[103] Ek, s. 12

[104] Heyûlâ: Yunanca bir sözcüktür. Asıl ve madde anlamına gelir. Istılahta: Cisimde olan bir cevherdir ki, bu cisme ârız olan ittisâl ve infisâl edicidir. Cisim ve nevî suret için mahaldir. el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 257.

[105] Cevher-i ferd veya Cüz'i lâ yetecezzâ: Bölünme kabul etmeyen cevherdir. el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 75.

[106] Ek, s. 12.

etmektedir. Zira Yüce Allah ne âleme aittir ne de ona hulûl etmiştir. Dolayısıyla O, bir cihete aittir. O zaman zorunlu olarak bir cihette olması gerekir ki gerekeni odur.

- Bir cisim zaruretle, kendi nefsiyle kaim olmaktadır. Bu da cihet ve bir mekânda olmayı (hayyiz) gerektirir. Allah'u Teâla da kendiyle kaimdir. Böylece her ikisi de konunun gerekliliği hususunda müşterektirler.

Naklî delillere gelince, cismiyyet anlamı veren "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir";[107] "Ellerimle yarattığıma"[108] gibi ayetleri ve yer kaplama (hayyiz) anlamı veren "Rahmân, Arş'a kurulmuştur"[109]; "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür"[110] gibi ayetleri delil olarak kabul edilmektedir.[111]

Birinci aklî delilin sınırlamasıyla, söz konusu iddialar delil niteliği taşımamaktadır. Ayrıca aklî bedâhet de buna karşıdır, çünkü bu konuda âkillerin ihtilafı bulunmaktadır. Bedihi dediğimiz kavram da ihtilafı kabul etmemektedir. İkinci delilde ise cismin, zaruretle kendi nefsiyle kâim olmasından ötürü, cihet ve yer kaplamayı (hayyiz) kabul edemeyiz. Doğrusu cisim, kendine has doğası gereği cihet ve yer kaplamayı gerektirir.

Zikredilen ayetler ise cismiyyet, cihet ve yer kaplamaya delalet etse de, kesin aklî hükümlerle çelişmeyen ve tevil kabul edebilen ayetlerdir. Bu konuda ya selef mezhebinde olduğu gibi ayetlerin anlamı üzerinde durulur, "Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir."[112] gibi. Veya literatürde olduğu gibi tevil edilir. Müellif, eli kudret ile, istivâyı istevlâ ile, üstünlüğü kahır ile tevil etmiştir.[113]

2.1.2.3. İttihâd ve Hulûlün Nefyedilmesi

İttihâd; terkip ve dönüşme olmadan iki şeyin birleşmesidir.[114] Hulûl ise bir şeyin başka bir şeyde olmasıdır, öyle ki ikisinden birisine işaret edilirse öbürüne de

---

[107] Fetih 48/10.
[108] Sâd 38/75.
[109] Tâhâ 20/5.
[110] Zümer 39/67.
[111] Ek, 13; el-Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâḳıf**, Cilt: VIII, s. 22.
[112] Âl-i İmrân 3/7.
[113] Ek, s. 13-14.
[114] Ek, s. 14.

tahkiken veya takriben işaret edilmiş olunur.[115] Bu bahiste yüce Allah'ın başkasıyla birleşme (İttihâd) ve hulûlünün nefyedilmesi hakkında deliller sunulmuştur.

Birincisi, Birleşme (İttihâd): Şayet Allah'u Teâla başkasıyla bir olursa, ve iki mevcut olarak da kaldıklarını düşünürsek bu; bir değil iki sayılırlar demektir. Eğer iki mevcut olarak kalmazlarsa o zaman birleşme (ittihad) olmamış demektir. Çünkü ikisi yok olursa ve üçüncü ortaya çıkarsa bunun bâtıl olduğu açıktır. Eğer onlardan birisi yok olursa ve öbürü kalırsa bunun da bâtıl olduğu açıktır, çünkü yok olan (ma'dûm), mevcut ile birleşemez.[116]

Hacı Paşa, yüce Allah'tan birleşmeyi (ittihâd) nefyetmenin delili üzerinde bir itirazdan bahsetmiştir. Bu itiraz şu şekildedir: "Sizin dediğiniz: iki mevcut olarak kalmazlarsa, o zaman birleşme (ittihad) olmamıştır." Bu itirazı kabul etmiyoruz denildi. Çünkü birleşmenin imkânsızlığı, iki varlığın iki belirlemeyle (tayin), iki varlık olarak kalmasıdır. Bu da zaten imkansızdır. O zaman bir varlığın bir belirlemeyle (tayin), iki mevcut olarak birleşmesi cins ve fasıl gibi câizdir.

Müellif el-İsfahânî'nin zikrettiği cevabı[117] aktardıktan sonra kendi görüşünü "şöyle de diyebiliriz" şeklinde beyan etmiştir. Bunun üzerinde Fatih kütüphanesinin nüshasının kenarında "Bu **İşârât**'te[118]" Şeyhin (İbn Sînâ ö. 428/1037) görüşü olup bunu Havâce Nesir (Nasîrüddîn et-Tûsî ö. 672/1274) şerh etmiştir[119] ifadesi bulunmaktadır.

Cevap şu şekildedir: İki şeyin birleşmesinden iki durum ortaya çıkacaktır. Onlar birleşmeden önce iki şeydir; birleştikten sonra ise bir şeydir. Birleşmeden önce iki şeyden şayet ikisi mevcut veya yok (ma'dûm) ise zaten birleşme (ittihat) olmamıştır. Şayet onlardan birisi mevcut öbürü yok (ma'dûm) ise, yok (ma'dûm) olan ikincisi ise birleşme esnasında yine hiçbir şey olmamış demektir. Eğer yok olan birincisi ise onun ikinci ile birleşmesi, ikinci mevcut olduğu için mümkün değildir, çünkü yok olan şeyin de mevcudun kendisi olması imkânsızdır.[120] "İki şey birleşemez"

---

[115] Eyyüp b. Müsa Ebü'l-Bekā el-Kefevî el-Henefi (ö. 1095/1684), **el-Külliyyât**, Dâru'r-Risâle, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskısı, 1998, s. 390.
[116] Ek, 14.
[117] el-İsfahânî, s. 159; Ek, s. 14-15.
[118] **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) mantık, fizik ve metafizik konularına dair yazdığı meşhur eseridir.
[119] Ek, 15.
[120] Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274), **Şerḥu'l-İşârât**, Neşrü'l-Belâge, Kom-İran, 1996, Cilt: III, s. 297, 398.

dediklerinden, ‘iki şeyden her birisinin farklı belirleyici ve hüviyet ile var olmasıdır. Her iki şey de öz belirleyicisi hüviyeti var iken birleşmeleri mükün olmadığını’ kastetmişlerdir. Burada iki şeyin ilk başta tek bir belirleyici ve hüviyet ile var olandan kastetmemişler ki cins ve fasılı veya benzerleri delil alarak “iki şey birleşemez” sözü batıl olsun.

İkincisi, Hulûl: Bir mevcudun, tâbî olma yöntemiyle, kendisinin kâim olamayacağı bir suretle birlikte diğer mevcutla kâim olmasıdır. Bu anlamda da Yüce Allah’ın başka zâtlara hulûl etmesi mümtenî’dir.[121]

2.1.2.4. Zâtı İlâhiyyenin Mahalli-Havâdis Olmadığı Hakkında

Bu konuya giriş olarak müellif, sıfatın ne olduğuna dair bir mukaddimeyle açıklamalarına başlamıştır. Sonra, Kâdî Beyzâvi’nin metninden anladığı kadarıyla açıklamalar yapıp kendi görüşünü ortaya koymuştur. Binaenaleyh, şerhin tüm konularında olduğu gibi, Hacı Paşa metin sahibinin düşüncelerini eleştirirken eseri anladığını gösteren eleştirilerini de ortaya koymuştur.

Bir şeyin sıfatı ya, izafidir ve mevsufun kendisinde takdir edilmez olur, böylece mevsufa eklenebilmesi için başka unsurlara ihtiyaç duyar; örneğin babalık, evlatlık ve bir şeyin sağı veya solu olmak gibi. Ya da hakiki olur. Hakiki sıfat ise ya salt hakikidir, bu da: başkalarına ihtiyaç duymaksızın mevsufa izafe edilir; Cismin beyaz veya siyah olması gibi; ya da hakiki sıfatın hakikatinie izafeten olur. Bu hakikat ya, izafetinin değişmesi ile (kanaat gibi) değişir; Zeyd’in mevcut olmadığını bilmek, Zeyd’in mevcut olduktan sonra da Zeyd’in mevcut olduğunu bilmek gibi. Bu da izafenin ve izafe edilenin birlikte değişmesi demektir. Ya da sıfatın hakikati, izafetinin değişmesi ile değişmez (kudret gibi). Çünkü bir cismi hareket ettirme kuvveti, mevsufa takdim edilmiş bir sıfattır. Bu sıfat da zâtın bir formu olup, onun sayesinde zâttan bir fiilin çıkması mümkün olur. Bu da kâdirin, kudretiyle harekete geçirdiği şeye izafe edilmesini gerektirir ve izafe edilenin değişmesiyle ile değişmez. Zeyd’in ortadan kalkması, Zeyd’i hareket ettirebilen kâdir’in zâtında, kâdir olmasına bir engel teşkil edemez. Bunun nedeni, kudretin lüzümi olarak zâtinde oncelikli, külli bir hususa izafe edilebilir olmasıdır. Bir cismi, bir hâlden bir hâle bir zâtın hareket ettirmesi gibi. Aynı

---

[121] Ek. 15.

zamanda külliden etkilenen kendi zâtı olmayan ikinci olarak taş veya ağacın haraketi gibi külli hususta ortaya çıkan parçacıklara (cüzziy'ât) izafe edilir olması gibi de mümkündür. Bunun neticesi, lüzum hâli zâtından değil külli oluşundandır. Sıfat, külliyeye taalluk etse bile küllinin değişmesi mümkün değildir. Bundan dolayı değişim, sıfat bazında gerçekleşmez. Ancak tikel olanlar değişebilir ve onların değişmesi ile onlara bağlı olan cüzi arazlar da değişecektir.[122]

Müellifin zikrettiğine göre bir şeyin sıfatı iki çeşittir: A. Sadece izafe ile olan sıfat, babalık ve evlatlık gibi; B. Hakikatte olan sıfat. Hakikatte olan sıfat da ikiye ayrılır: A. Öz olarak hakiki sıfat: Cismin beyaz ve siyah olması gibi. B. İzafi olarak hakiki olan sıfat; bu da ikiye ayrılır: A. İzafetle değişen hakiki sıfat, ilim gibi. B. İzafeyle değişmeyen hakiki sıfat, kudret gibi.

Beyzâvi'ye göre, Allah'u Teâlâ'nın sıfatları ikiye ayrılır. **Birincisi:** Dış dünyada (a'yan) varlıkları olmayan izafetler (itibarî varlıklar). İlim ile mâlümât, kudret ile makdûrât ve irade ile mürâdâtin taallukları gibi. Bu sıfatlar da nicelik ve nitelik yönünden de birbirlerinden farklılıklarını kabul ederler; **İkincisi**: gerçek durumlarda olanlar. İlim, irade ve kudrat sıfatların kendisi gibi. Bu sıfatlar da ezeli olup değişim kabul etmezler.[123]

Burada Hacı Paşa, Beyzâvi'yi eleştirerek Allah'u Teâlâ'nın sıfatlarını ilim, kudret ve iradenin taalluku gibi izafetlere ayırmanın ihtilaflara zemin hazırlayabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın ilim, kudret ve irâdesinin taalluk edişi hakikatte Allah'ın zâtının sıfatlarından değildir. Ancak bu taalluk ârızîdır. Bu ârız da O'nun zâtı açısından değişmeyen emri küllidir. Cüziyat ise bi külli emrin içinde olup ona tabiilerdir.

Hacı Paşa Beyzâvi'nin aksine sıfatlarını üç çeşide ayrılmasını daha iyi olduğunu belirtmiştir: **Birincisi:** Izafeti mahz ile olan sıfatlar evvel ve âhir sıfatları gibi; **İkincisi**: İzafetten ârî olan hakiki sıfatlar. Hayat sıfatı gibi; **Üçüncüsü**: İzafeyi gerektiren hakiki sıfatlar: İlim, kudret, irâde sıfatları gibi.

Mütekellimler yukarıda zikredilen Allah'ın sıfatlarından sadece birincisinde değişmenin caiz olduğunu düşünmektedirler. İkinci ve üçüncüsünde ise değişmenin kabul edilemeyeceği görüşündedirler. Ancak üçüncüsünde (ki izafeyi gerektiren

---

[122] el-İsfahânî, s. 159; Ek, s. 15-16.
[123] el-Beyzâvi, s. 174.

hakiki sıfatlardır) sıfatların kendilerinin değil, onlara izafe edelinin değişmesini kabul etmektedirler.[124] Hakiki sıfatların değişmesi ve onlardan hâdislerin çıkması Kerrâmîyye'nin görüşüdür. Ayrıca İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de Kerrâmîyye ile aynı görüşte olduğu görülür ve o bunun selefin görüşü olduğunu söylemektedir.[125] İbn Teymiyye, hâdislerin "teselsül" etmesi görüşüne karşı çıkmadığını ve onların teselsül etmesinin geçmişte ve gelecekte caiz olduğunu söylemiştir.[126]

Şerhu Tavâli'de müellif, zât-ı ilâhiyyenin mahall-i havâdis olmasının imkânsızlğnı ispatlanması için dört delili ortaya koyulmuştur.

1. Allah'ın hakiki sıfatlarının tagayyürü, O'nun zatında birçok değişikliği (infial) de zorunlu kılar. Bu da O'nun için zaruretle muhaldir.
2. Allah'u Teala'nın kendisiyle vasıflanması hakiki olan her sıfat, sahih olmaları sebebiyle ittifakla 'O'na lâyık bir kemâl sıfat' olarak kabul edilmişlerdir. Şayet O'nun zâtı bu sıfatların birinden dahi yoksun olursa, O'nun zâtı nâkıs olur ve bu muhâldir.
3. Şayet O'nun hakiki sıfatlarında bir değişiklik olursa bu, O'nun muhdesle nitelendirilmesine neden olur. Eğer O'nun bir muhdes nitelik ile vasıflanması sahih olursa, söz konusu sıfatla ezelde nitelenmesi doğru olur. Ancak zâtının muhdes bir niteliği kabul etmesi, ya O'nun zatının gereklerinden (levazım) olmuş olur. Ya da teselsülü defetmek adına kabul etmekle nihayet bulmuş olur. Ayrıca bu O'nun zatından da ayrılmaz. O'na nispet edilen sıfatın doğru olması, nispetin mensuba bağlı olması örneğinde olduğu gibi, sıfatın varlığının doğru olmasına bağlıdır. Çünkü kabul görecek olan, kabul eden ile kabul edilenin arasındaki ölçüdür, bu ölçü de ona bağlı olanların varlığında oluşup, onların var olmasıyla mevcut olur. Bu halde hâdisin de ezelde varlığı doğru olur ki, bu şekil muhaldir. Dolayısıyla hiçbir ezeli olanın hâdislerle vasıflınamayacağı sabit olmaktadır. Bu şekilde nakızın ters çevrilmesi, hâdislerle vasıflanan hiçbir şeyin ezeli olamayacağı sonucunu doğurur. Doğrusu O, ezeli olduğu için hâdislerle vasıflandırılamaz, ki gereken de odur.[127]

Müellif, Beyzâvi'nin kullandığı ters delilin gerekli olmadığını düşünmektedir. Burada onun yerine, kıyasta büyük terim ifadesini tercih etmiştir. Bu da iki mukaddime

---

[124] Ek, s. 16; el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Cilt: VIII, s.43.
[125] İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye**, Cilt: II, s. 297; İbnTeymiyye, **Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye**, s. 118.
[126] İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), **Mecmûʿatü'l-Fetâvâ**, Mücemaa Meilk feht, Medine, 1995, Cilt: XII, s. 45.
[127] el-Beyzâvi, s. 174; Ek. 16-17.

ve sonuçtan oluşuyor. Mukaddimeler: A. Yüce Allah ezelidir; B. Ezeli olan hâdislerle nitelendirilemez. Sonuç olarak Yüce Allah hâdislerle nitelendirilemez, ki gerekli olan da budur.

4. Hâdis olma niteliğini gerektiren şey, şayet yüce Allah'ın zâtı ya da zâtının gereklerinden bir şey ise, bu O'na bir vakitte gerekli olup diğer vakitte gerekli olmayan bir şey demektir. Öyle ise, müreccih olmaksızın iki câizden birisinin tercihi lâzım olurdu, bu da muhaldir. Şayet muhdes başka bir vasıf ise söz, o vasfı gerektirene döner ve bunun için teselsül gerekir. Eğer O, vasfı gerektiren zâtı ve sıfatlarının haricinde bir şey ise, bu halde vâcip (Allah) sıfatlarında munfasıl olana ihtiyaç duyar ki bu kısımların hepsi muhaldir. [128]

Zikredilen delillere gelen itirazları müellif, metinde olduğu gibi aktarmıştır. Sonrasında Hacı Paşa, Kerrâmiyye mezhebinin Zât-ı İlâhiyyenin mahall-i havâdis olduğuna dair öne sürdükleri delilleri ele aldıktan sonra onlara cevap vermiştir.

Kerramiyye'nin delili iki yöndedir:

1. Âlemin muhdes olma durumuna bakarak, yüce Allah'ın sonradan fâil haline geldiğini öne sürmektedirler. Fâil olmak da sübutî bir sıfattır, bu da yüce Allah'ın hâdis sıfatla kâim olmasını gerektirir.

2. Kadimi sıfatlar sadece sıfat veya manâ (illet) oldukları için Yüce Allah'ın ittisafı sahihtir. Ancak sırf kadimdir diye yüce Allah bu sıfatlarla ittisaf edilemez. Çünkü kıdem 'başkası tarafından öncelenmemesi' diye tanımlandığı için ademîdir. Sıhhati ittisaf vücüdî durumdur, adem ise vücüdî bir durumun müktezası olamaz. Hadisler de kadim ile sıfat veya manâ (illet) olmasnıda müşterektir. Sıhhatı ittisafın muktezası bu ise Yüce Allah'ın hadislerle de ittisafı sahih olur.

Birincisine: "Değişkenlik sıfatta değil izafet ve taalluktadır. Çünkü yüce Allah izafetle âlemin fâilidir. Kudrete de önceden olmayan bir araz taalluk eder." şeklinde cevap verilmiştir.

İkincisi ise: Kadim sıfatları O'nun zâtı ile kâimdir ve kıdemini nitelendirmek için de şarttır. Kıdem ademî olsa bile, vücüdî bir şeyin parçası olarak câizdir ve hudûs bu nitelendirilmeye mânîdir." Şeklinde cevap vermiştir. [129]

---

[128] Ek, s. 17.
[129] Ek, s. 18-19.

2.1.2.5. Yüce Allah'tan Somut Arazların Nefyedilmesi

Yüce Allah'ın renkler, tatlar ve kokular gibi şeylerle vasıflanamaz oluşu, onun mizacına tâbi olarak hiçbir hissi lezzetle düşünülemeyeceği; akıl sahiplerinin icma ettiği konulardandır.[130]

Hacı Paşa bu konuda, "hiçbir hissi lezzetle lezzetlenemeyeceği" cümlesinin üzerinde durmuştur. Müellif Lezzeti, hissî ve aklî lezzet olarak ayırmasının ardından, aklî lezzetin daha güçlü olmasının ispatlanması hususunda, el-Muḥâkemât[131] kitabından aktarımlar yapmıştır.[132] Vardığı sonuç ışığında, filozofların görüşünü kabul ederek zât-ı İlahiyye'nin en güçlü şeklide aklî lezzetle lezzetleneceğini söylemiştir.[133]

2.1.3. Tevhid

Literatürde Tevhid, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve onun bir olduğunu bilmektir. Istılahta ise üç şeydir: Allah'ın rab olduğunu bilmek, bir olduğunu ikrar etmek, O'nun hiçbir eşi, dengi ve ortağının olmadığına inanmak.[134]

Kâdî Beyzâvîfilozoflardan, vâcibü'l-vücud'un tevhidle ilişkisini ispatlayan bir kanıt aktardığını söylemiştir. Delil şu şekildedir; Vacip birdir. Böylece vacibü'l-vücûd yüce Allah'ın bizzat kendisidir. Şayet, O'ndan fazla olsaydı, başkaları buna ihtiyaç duyduğu için mümkün olurdu. Eğer başkası O'na ortak olsaydı, taayyünle ondan ayrılması gerekirdi. O zaman da vacip, vücup ve taayyünle terkip olurdu; bu da muhaldir.

Ancak müellif bu delilin, filozofların tercih ettiği delil olmayıp Beyzâvi'nin kendisinin yarattığı delil olduğunu söylemektedir.[135] Araştırmamız sırasında, müellifin filozofların düşüncelerini titizlikle anlamaya çalıştığı gördük. Müellife göre filozofların söz konusu delile yükledikleri anlam "vâcibü'l-vücud'u taayyün eden illet

---

[130] el-Beyzâvi, s. 174.

[131]**el-Muḥâkemât beyne şerḥayi'l-İşârât ve't-tenbîhât**: Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) tarafından Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât şerhi ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şerhi arasında değerlendirme şeklinde yazılmıştır.

[132] Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365), **İlâhiyatü'l-Muḥâkemât**, Şura Meclisi Ktp, müze ve arşiv merkezi, 2002, s. 441-442; Ek, s. 20-21.

[133] Ek, s. 21.

[134] el-Cürcânî, **et-Taʿrîfât**, s. 69.

[135] Ek, s, 21.

şayet kendisi ise, O'ndan başka vâcıbü'l-vücüt yoktur. Şayet taayyün eden illet kendisi değilse, vacip taayyününde başkalarına muhtaç olurdu; bu da muhaldir" şeklindedir. Aynı zamanda Hacı Paşa bu delilin, Beyzâvi'nin delilinden daha kısa ve güçlü olduğunu söylemiştir. Bunun nedeni ise, birinci delilin taayyünle ayrılmak niteliğinde, kendi içinde terkibi gerektirmemesidir.[136] Hacı Paşa'nın filozofların delilini İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) el-İşârât ve't-Tenbîhât'ından ve et-Tûsî'nin (ö. 672/1274), şerhinden aktardığı görülmektedir.[137]

Mütekellimlerin delilleri ise iki şekildedir:

A. Şayet burada iki ilâhın varlığını tasavvur edersek, mümkünlerin onlara olan nispeti eşit olurdu. Yani ikisi de tüm mümkünlere kâdir olurlardı. Bu durumda da mürеccihsiz tercih ve iki müessirin aynı şey üzerinde etki oluşturması muhal olduğu için, ikisinin hiçbirisi varlık kazanamazdı. Müellif, bu delilin iki ilahın mutlak şekline değil, sadece iki kudretli ilah düşüncesinin nefyedilmesine delalet ettiğini beyan etmiştir.

B. Şayet biz iki ilâhın varlığını farz edersek, iki ilahtan birisi, bir cismin hareketini istese, diğeri için de aynı şeyin sükûnunu istemek mümkün olsa; O zaman her ikisinin istediği de hâsıl olmak durumunda olurdu. Bu da iki zıttın toplanmasını gerektirir. Ya da her ikisinin de muradı olmazdı. Bu da iki zıttın kalkmasını gerektirirdi. Görülüyor ki her iki ihtimal de imkânsızdır. Yahut iki ilâhtan birisinin muradı hâsıl olurdu ve diğerinin muradının hâsıl olmaması, onun acziyetini gerektirirdi (bu da bâtıldır). Tam tersi olduğunda ise, engelleyenin iradesi gerçekleşirdi ve bu da iradesi engellenenin acziyetini gerektirirdi. Çünkü tek kâdir olan, isterse yapar isterse de yapmaz. Aciz olan, İlah olamaz.

Sonra müellif, mütekellimlerin delilleri üzerinden gelen bir itirazı zikredip, cevabını da beyan etmiştir. İtiraz ve onun cevabı şu şekildedir: "Şayet iki ilahın iradeleri birbirlerine mâni olmayacak şekilde, tek irade ile en iyisine (asleh) karar kılarak isterler" dersen. "Fiilin zatında en iyisi (asleh) olması, hüsün ve kubuhun aklî görüşü üzere bina edilmiştir. Bu da zaten batıldır" derim.

Ayrıca Hacı Paşa, bu delile Burhan-ı Temanu dendiğini, ancak Allah'ın mutlak bir şekilde birliğini ispatlayamadığını düşünmektedir. Çünkü mütekellimlerin delili

---

[136] Ek, s. 21.

[137] et-Tûsî, **Şerḥu'l-İşârât**, Cilt: III, s. 40-41.

sadece iki kâdir ve fail olan ilahı nefyetmektedir. Filozofların delileri ise daha kapsamlıdır.[138]

Aklî delilleri zikrettikten sonra müellif, Allah'ın birliğine dair birtakım ayetleri aktarıp, söz konusu bu naklî delillerin ele alınmasının caiz olduğunu ibraz etmiştir. Onlar: (Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur)[139] ve (De ki: "O, Allah'tır, bir tektir")[140] ve (Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor)[141] ve vahdaniyete delâlet eden diğer ayetler gibi.

2.2. ALLAH'IN SIFATLARI

Bu bab, yüce Allah'ın sübûtî sıfatları hakkında olup iki fasıldan oluşmaktadır. Onlar: Allah'ın fiillerinin kendilerine bağlı olduğu sıfatlar ve diğer sıfatlardır.

2.2.1. Allah'ın Fiillerine Bağlı Olan Sıfatlar

Allah'ın fiillerinin kendilerine bağlı olduğu sıfatlar faslında Kâdî Beyzâvî, yüce Allah'ın dört sıfatını zikretmiştir. Onlar: Kudret, ilim, hayat ve irade sıfatlarıdır. Ancak Müellif bu fasılda hayat sıfatını ele almamıştır. Ancak bu onun hayat sıfatını inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Bunun sebebini de kitabın sonunda, müellifin vurguladığı noktaya bağlayabiliriz ki o; "Gereksiz uzatmaya neden olmamak için kendimce açık olan konuları ele almamıştım" demiştir.

2.2.1.1. Kudret Sıfatı

Bu bahiste Hacı Paşa, Tavâli metninde olduğu gibi Allah'ın kudret sıfatının lehine kanıtlar sunmuştur. Bunun yanında kudret sıfatını nefyedenlerin kanıtlarını zikrettikten sonra, Allah'ın kudret sıfatı konusunda öne sürülen farklı görüşleri zikrederek bunları eserinde şerh etmiştir.

---

[138] Ek, s. 24.
[139] Muhammed 47/19.
[140] İhlâs 112/1.
[141] Fussilat 41/6.

Mütekellimler, Allah'ın kâdir ve ihtiyarla fail olduğuna ittifak etmişlerdir. Müellife göre, bu anlamda O'nun âlemi yaratıp yaratmaması farklı gerekçelerle eşittir. Ancak filozoflar, O'nun âlemi yaratma fiilinin vacip olduğu görüşündedirler. Bu anlamda da aydınlatmanın güneşe bağlı olması gibi ateşin yakma veya sıcaklık yayma etkisi gibi; O'nun da âlemi yaratışı bu yöndedir.

Kelâmcıların, Allah'ın kudret sıfatını kanıtlaması Şerhu Tavâli'de şu şekildedir: Şayet yüce Allah, kendi zâtıyla mucip olsaydı, tesiri hâdis olan bir koşula bağlı olmazdı. O zaman âlemin kadîm olması zaruri olurdu. Şayet, O'nun âleme tesir etmesi hâdis bir şarta bağlı olsaydı, bu ya varlığına ya da yok oluşuna (irtifa') bağlı olurdu ki; bu durum da öncesi olmayan peş peşe sıralanmış hâdisleri gerektirirdi. Bu da muhaldir. Çünkü tufan zamanına kadar meydana gelen olayların tamamı, günümüze kadar gelenlerin üzerine bindirildiğinde, birinci gurubun mukabilinde bulunmayan herhangi bir şey, ikinci gurupta yoksa bu zâid ve nâkıs bir zaruretle eşit olur. Şayet böyle bir ilişik varsa, ikinci grup ile birinci grubun kesilmesi gerekir. İkinci guruba sınırlı bir ilâve yapıldığı için bu birinci gurubu da sınırlamış olur.[142] Burhan-ı tatbîkin, hâdislere teselsül etme bahsinde bu konunun üzerinden geçmiştik. Kelâmcıların ele aldığı delil, hâdislerin teselsülü iptal etmesi, vâcibü'l-vücud'un ispatlanması ve âlemin hâdis olmasına dayanmaktadır. Bunun üzerine filozoflar, "yüce Allah, âlemi vacip olarak yaratsaydı" argümanını sundukları zaman ortaya iki durum çıkmaktaydı. 1. Allah'ın âleme tesiri, hâdis olan bir şarta bağlı değildir ki âlemin kadim olmasını gerektirsin. 2. Allah'ın âleme tesiri, hâdis olan bir şarta bağlıdır. Bu durumda da O, şartın ya varlığına ya da yokluğuna (irtifâ') bağlı olurdu. Şayet şartın varlığına bağlı olsaydı, şart hakkında konuşmak âlemin hudusu hakkında konuşmak gibi olurdu. Bu da nihayetsiz hâdislerin teselsül etmesini gerektirirdi ki bu bâtıldır. Şayet, şartın yok oluşuna bağlı olsaydı, başlangıcı olmayan ve peş peşe gelen hâdislerin toplaması gerekirdi ki o da bâtıldır. Sonuç olarak anlaşılıyor ki, âlemin yaratılması sadece yüce Allah tarafından mümkündür. Olan da odur.

Hacı Paşa önceden olduğu gibi, devamında da muhaliflerin delillerine cevap vermiştir.[143] Bunun yanı sıra, Allah'ın kâdir olma sıfatının mahiyetine dair ek bir konu

---

[142] el-Beyzâvi, s. 180; ek, s. 24-25.
[143] Ek, s. 26-31.

olarak, kelâmcıların ve gayrîlerin Allah'ın Kâdir olma sıfatı hakkındaki farklı görüşlerini ortaya koymuştur.

Müellif, kelâmcıların görüşlerinin başında açıklama için "Biz deriz ki" ibaresini kullanıp, ardından onların görüşlerini zikretmiştir.

Kelâmcılara göre: Yüce Allah, bütün mümkünlere kâdirdir. Bu kudreti zorunlu kılan ise onun kendi zâtıdır. Bu da tüm mümkünleri kapsar.[144] Şayet O tüm mümkünleri kapsamasaydı, O'nun zâtı için bazılarının tahsisi söz konusu olurdu. Bu da O'nun zâtına bir muhassis gerektirirdi ki bu da muhaldir. Vacip ve mümtenî olmak makdur olmaya mânî olduğu için makdur oluşu geçerli kılan imkândır. İmkân da tüm mümkünler arasında müşterektir. O zaman yüce Allah, tüm mümkünlere kâdirdir (ki gerekeni odur). Ancak müellif, Kâdî Beyzâvi'nin vurguladığı "O'nun zâtına tüm mümkünlerin eşit olması" görüşüne mühalefet etmiş, bunun kabul edilemez olduğunu söylemiştir. Çünkü özelleştiricinin olması imkânsızken, yüce Allah'ın kudretinin sadece bazılarına taalluk etmesi neden caiz olmasın? Müellife göre, bu itiraza karşı "Mevcudların tümünün onda nihayete ermesi, O'nun onların hepsine kâdir olduğuna delalet eder" denmesi gerekirdi.[145]

Filozoflar "yüce Allah'ın bir olduğunu ve birden ancak birin sudûr edebileceğini" söylemişlerdir.[146] O zaman O, tüm mümkünlerin kaynağı değildir. Bu konu daha önceden illet ve malul bahsinde ele alınmıştı.[147] Astrologlar (Müneccimûn) ise, âlemi yönetenin felekler ve gezegenler olduğunu öne sürmüşlerdir. Çünkü gezegenlerin hareketiyle âlemin hareketinin izleyebilmekteyiz. Müellif onlara şöyle cevap vermiştir: "Sizin zikrettiğiniz gezegenlerle âlemin hâlinin değişmesi, devrandır. Devran da, devredenin yörüngesi için nihâi illeti teşkil etmemektedir."[148]

Seneviyye ,[149] yüce Allah'ın şerre kâdir olmadığını düşünmektedirler. "Şayet O şerri yaratsaydı fena (şerir) olurdu, bu da bâtıldır. Öyleyse bir failin aynı zamanda iyi ve kötü (şerir) olması gerekir ki bu da muhaldir" demişlerdir. Hacı Paşa, bu

---

[144] Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Âmidi (ö. 631/1233), **Gâyetü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyyah, Beyrüt-Lübnan, 2004, s. 82.
[145] Ek, s. 32.
[146] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), **Dâiretü'l-maârifi'n-Nizâmiyye**, Haydarâbâd, 1924, Cilt: I, s. 241.
[147] el-Beyzâvi, s. 79; ek, s. 32.
[148] Ek, s. 32.
[149] Seneviyye: Âlemi aydınlık ve karanlık gibi iki zıt kadîm varlığın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel isimdir.

konudaki cevabını şöyle vermiştir: Biz Allah'a kötü (şerîr) oluşu, ancak O'nun yaratıcısı olması anlamında kabul edebiliriz. Ama ne varki Allah hakkında şerir denilmez çünkü Allah'ın isimleri şerî izne bağlıdır. Şeriat'ta da böyle bir izin olmadığı için, O'na şerir ismi verilemez.[150]

Nazzâm (ö. 231/845),[151] Allah'ın kabîhi yaratmaya kâdir olmadığını, çünkü bunun cehalet ve ihtiyaca delalet edeceği görüşündedir. Buna verilen cevap ise: Allah her şeyin mâliki olup, ona kabîh nispet edilemez. Şayet yüce Allah'ın kabîh olanı yapmaması kabul edilse bile, kabîhi engelleyen sizin zikrettikleriniz olup; sebebi zannettiğiniz gibi onun kâdir olmaması değildir.[152]

Belhi (ö. 319/931),[153] yüce Allah'ın itaat, saçma ya da abes türünden olan kulun fiillerine kâdir olmadığını ve bunların Allah'a muhal olduklarını söylemiştir. Onun bu görüşüne; bunların itibarî şeyler oldukları ve kula nispet edildikten sonra fiile ârız oldukları şeklinde, cevap verilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933) bu konuda şöyle demişlerdir: "Allah, kulun bizzat kudreti kapsamında olana kâdir değildir. Çünkü makdurun durumu, ona kâdir olanın yeterli sebeplerinin(dâî) bulunmasıyla var olmak; onu engelleyen unsurların çokluğu durumunda ise yoklukta kalmaktır. Şayet kulun güç yetirmiş olduğu şeyler (makdûr), Allah'ın da kudreti dahilinde olsaydı, Allah bir şeyin olmasını istediğinde, kul ise aksine bundan hoşlanmadığında, hem Allah'ın onu var etmesiyle ilgili olan sebebi (dâî) gerçekleştiği için o şeyin vukuu hem de onun engellenmesi ve olmaması yönünde kulun isteği gerçekleşirdi ki bu muhaldir."[154]

Beyzâvi bu görüşe: Biz "Şayet kulun güç yetirmiş olduğu şeyler (makdûr), Allah'ın da kudreti dahilinde olsaydı, Allah bir şeyin olmasını istediğinde, kul ise aksine bundan hoşlanmadığında, hem Allah'ın onu var etmesiyle ilgili olan sebebi (dâî) gerçekleştiği için o şeyin vukuu hem de onun engellenmesi ve olmaması yönünde kulun isteği gerçekleşirdi" şeklindeki ilzamı kabul etmiyoruz. Biz ancak şunu benimseriz: "Başka bir irade müdahil olmadıkça kulun hoşlanmadığı bir şeyin

---

150 Ek, s. 33.
151 Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) mütezili bir kelamcı olup, Nazzâmiyye ekolunun kurucusudur. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-Aʿyân**, Dar Sâdir, 1994, Cilt: VII, s. 98.
152 Ek, s.33.
153 Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), mutezilenin önde gelen kelâmcılarından birisidir. Kendisine, Kâ'biyye ekolu nispet edilmektedir. İbn Hallikân, Cilt: III, s. 45.
154 Ek, s. 33-34.

gerçekleşmez”. Biz ancak şunu benimseriz “kulun iradesinden başka var etmede kendi başına var edebilen bir irade “ki Allah’ın iradesidr” müdahil olmadıkça hislenmediği bir şey gerçekleşmez. Aslında makdurun herhangi bir iradeye izafe edilmediği müddetçe müşterek olması mümkün iken siz niye böyle değildir dediniz. Ancak birine izafe edildiği takdirde bu izafet dolaysıyla iştirak mümteni olur. Kendinse İzafet edilmeyen makdurun ise mübadeleli olarak her bir iradeye izafeti mümkündür. “Birinin makdurunun diğerinin de makdur olmasında” murad zaten budur.[155]

2.2.1.2. İlim Sıfatı

Müellif söze, yüce Allah’ın ilim sıfatının ispatlamasıyla başlamıştır. Sonra metinde de olduğu gibi, ilim sıfatını nefyedenlerin delillerine cevap vermiştir. Ayrıca, Allah’ın ilmi hakkında iki ek bölüm olacak şekilde kendi görüşlerini delillendirip, nefyedenlere karşı cevaplarını sunmuştur.

Allah’ın âlim oluşunun kanıtlaması, eserde dört husus hâlinde sunulmuştur:

1. Yüce Allah, fâil-i muhtârdır. Fâil-i muhtâr ise, var ettiklerini kasten icâd eden demektir. Şayet O’nun kudreti dâhilindekiler, malumu olmasıydı malum olmayana iradesinin yönelmesi mümteni olurdu. Şayet Allah’ın makdûratı onun malumumu olduğuna göre, Allah’ın onu bilindir. Öyleyse O âlimdir ki istenen odur.
2. Allah’u Teala hikmetli şekilde yaratandır. Hikmetli dediğimiz ise, fiillerini en iyi şekilde yapan demektir. Mahlûkatı düşündüğümüzde; uzuvların anatomisi ve işlevlerini, yıldızlar ve gezegenlerin hareket ve durumlarını zaruretten ve onları yaratanın hikmetinden biliriz.
3. Allah’ın zâtı, maddeler ve maddelere bağlı olanlardan soyutlanmış bir hüviyette olup; kendisi için hâzırdır. Dolaysıyla kendi zâtıyla âlimdir. Bundan denmek istenen, kendi zâtıyla âlimdir ve O’nun zâtı tüm şeylerin illetidir. Dolaysıyla, illeti bilmek mâlûlün bilinmesini gerektirir. O zaman Allah, tüm şeylere âlimdir.
4. Yüce Allah maddeler ve maddelere bağlı olanlardan soyutlanmış olduğu için, kendisine ve mücerretlere âlimdir. Mücerret olan her şeyin, kendisini ve tüm mücerretleri akıl etmesi gerekir.[156]

---

[155] El-Beyzâvi, s. 185; ek, s. 34.
[156] Ek, s. 36.

Hacı Paşa, Allah'ın ilim sıfatını reddedenlerin görüşünün üç şekilde olduğunu ve onların bâtıl olduğunu, orijinal metinden olduğu gibi aktarmıştır. Nefyedenlerin fikirlerinin bu üç şekilde olduğunu beyan etmiştir. 1. Allah hiçbir şeyi akıl edemez, şayet akıl etseydi kendi zâtını akıl ederdir. Bunun cevabı, insanın kendi zâtını tasavvur edebilmesiyle verilmiştir. 2. Şayet yüce Allah âlim olsa da O'nun ilmi kendi zâtından olamaz. Buna göre, ilim onun zâtıyla bağlı olur ve O'nun zâtı tek bir şeye fâil ve razı olacaktır; bu da muhaldir. Bunun cevabı, illet ve malul konusunda "Bir itibarla bir şeyin bir hususu gerektirmemesi, başka bir itibarla gerektirmesine engel değildir"[157] şeklinde verilmişti. 3. Yüce Allah, âlim değildir. İlim, kemâl sıfatı olduğu için önceden bir eksiklik hali gerektirir. Bu da yüce Allah'a muhaldir. Bunun cevabı ise, "ilmin kemâl sıfatı olması mevsûfun eksik olmasını gerektirmez" şeklinde verilmiştir.[158]

2.2.1.2.1. İki Ek Mesele

Allah'ın âlim olmasına dair iki ek mesele, O'nun âlim olma mahiyeti hakkındadır. Burada, bunlara ilişkin muhaliflerin görüşleri ve onlara verilen cevaplar ele alınmıştır.

2.2.1.2.1.1. Birincisi

Yüce Allah; tüm mâlumâtı olduğu gibi bilir. Bu anlamda yüce Allah, tüm küllî olanı küllî şekilde, cüzîleri de cüzî şekilde bilir. Çünkü O'nun âlimliğini gerektiren kendi zâtıdır.

Filozoflar, yüce Allah'ın cüzîleri küllî şekilde bildiği görüşündedirler. Zira yüce Allah zamanla değişken cüzîleri, şu anda Zeyd'in evde olmasını bildiği gibi bilirse; bu bilgi değiştiğinde, yani Zeyd'in evden çıkması gibi bir durumda, O'nun yüce zâtında cehalet hâsıl olmuş olur. Şayet ilk bildiğinin kaldırılıp, üzerine bunun yeni bir bilgi olarak bilinmesi hâlinde, O'nun sıfatlarında değişiklik olmuş olur. Her ikisi de yüce Allah'a muhaldir.

[157] el-Beyzâvi, s. 81.
[158] Ek, s. 37.

Hacı Paşa, cüzîleri küllî şekilde bilmenin ve cüzîleri cüzî şekilde bilmenin arasındaki farkı şu şekilde ayırmıştır: Cüzîlerin özel tabiatı vardır ve bu özel tabiat, iki tahsis edici özellikle tahsis olmuştur, onlar: Tabiatın kendi haysiyeti ve özelin tahsis edici itibarıdır. Tabiatın kendi haysiyetinin taalluku, evrensel (küllî) bir taalluktur. Özelin tahsis edici itibarının taalluku ise cüzî bir taalluktur. Dolaysıyla cüzîlerin zamanla taalluk etmesi cüzî bir taalluk olup, değişiklikleri kabul eder. Cüzîlerin zamanla taalluk etmemesi ise küllî taalluk olup, değişiklikleri kabul edemez. Değişim mertebesinde, değişmeyi kabul eden ve zamana bağlı bir şahsın bilgisi üç kısımdır: 1. Onun olacağını bilmek; 2. Onun şu an olmakta olduğunu bilmek; 3. Onun geçmişte olduğunu bilmek. Bu üç bilginin bir arada var olması mümkün değildir, çünkü birinin oluşumunda diğerini ortadan kaldırması gerekir. Dolaysıyla bir şeyin şimdi olduğunu bilmek, o şeyin gelecekte olacağını bilmeyi ortadan kaldıracaktır.[159]

Müellif, Beyzâvî'nin verdiği cevaptan da anlaşılacağı üzere filozofların cevabını şu şekilde ortaya koymuştur: Bilginin değişmesiyle bilinir olanın kalmasını, sıfatın kalması olarak düşünüyorsanız; burada, sıfatın kaim kalması seçilir. Dolayıyla, sizin dediğiniz "O'nun yüce zâtında cehalet hâsıl olmuş olur" da kabul edilemez. Çünkü cehalet, yalnızca sıfatın ilk bilgisi kaldığında ortaya olur.

Müellife göre mevcutlar, başlangıçtan sonsuza dek varlıklarını sürdürdükleri kendi vakitlerinde Allah'ın ilmindedirler. O'nun ilminde oldu (kâne), oluyor (kâ'in), olacak (yakünü) gibi şeyler yoktur, onlar sadece kendi vakitlerinde; ezeli ve ebedi olarak onun ilminde hâzırdırlar. Oldu (kâne), oluyor (kâ'in), olacak (yakünü) ise mümkünlerin ilimlerine nispet edilir.[160] Böylece yüce Allah'ın ilmi, zaman açısından filozofların düşünüşlerine karşılık olarak değişiklikleri kabul edemez. Hacı Paşa bu konuyu, az önce anlattığı gibi anlaşılmasının gerekli olduğunu vurgulamıştır. Bundan dolayı cüzîlerin değişmeleri, değişimin doğasındandır; bu da sadece fiziksel cisimlerle mümkün olur. Bu da bizim kıyaslayabildiklerimiz çerçevesinde olup, yüce vacibe nispet edilemez.

---

159 Ek, s. 39.
160 Ek, s. 41.

2.2.1.2.1.2. İkincisi

Eş'ariler, Mu'tezile'nin genelinin iddialarının aksine, yüce Allah'ın zatından başka ilimle alim olduğu ve Meşşâilerin aksine bu ilmin Zâtıyla birleşik olmadığı görüşündelerdir. Çünkü onlar Allah'ın zâtında çokluğu gerektirmesin diye, malumatın O'nun zatıyla birleşik olan suretlerden ibaret olduğu benimsemişlerdir. Mu'tezile'yle bu ihtilaf kudret sıfatında da bulunmaktır.[161]

Beyzâvi Yüce Allah'ın ilim ve kudretinin, zâtına zâit olduğunu ispatlayan iki husustan bahsetmiştir:

A. Akıl bedihi olarak "O'nun zâtı" sözümüzle, "Allah'ın zâtı âlimdir, kâdirdir" sözümüzü ayrıt eder. Şayet ilim ve kudret zâtının olsaydı bu ikisi arasında fark olmazdı.[162] Hacı Paşa'ya göre bu fark zayıftır. Çünkü bu hakikatte gayrılığı değil itibarî farklılığı gerektirir. Burada kastedilen, Akıl iki cümle arasındaki farkı aklen fark eder ancak bu dış dünyada da bunların farklı olmasını gerektirmez. Örnek olarak 'Zeyd' ile 'yazmayan Zeyd' arasındaki fark akıldadır. Şöyle anlaşılıyor ki tek başına "Zeyd" ile "yazmayan Zeyd" birbirinden farklıdır. Ancak bu 'yazmayan'ın dış dünyada 'Zeyd'tan ayrı bir varlığı oluşunu gerektirmez. Esas tartışma konusu sıfatların dış dünyada zâttan ayrı varlıklar olup olmamasıyla ilgilidir.[163]

B. "İlim, ya âlim ve malumun arasındaki izafettir ki bunu Ebû Ali ve Ebû Haşim tarafından âlimiyet olarak isimlendirmiştir. Ya da ilim, bu izafeti gerektiren bir sıfattır" Bu da çoğu Eş'ari'lerin görüşüdür. Ya da ilim, "malumatın kendi başlarına var suretleridir" ki bu da Eflâtunun idealar. Yahut ilim, "Allah'ın zâtıyla kâim olan malûmların suretleridir" ki bu da çoğu filozofun görüşüdür. Ancak her ne olursa olsun neticede ilim, yüce Allah'ın zâtı değildir. Bu durum da açıktır..[164] Hacı Paşa'ya göre bu da zayıftır. Çünkü ilmin bu zikredilenlerden ibaret olmasının onun hariçte zâtın gayrisi olmasını gerektirmesini kabul etmiyoruz. Konudan anlaşılan gaye şudur: ilim, aklen yüce Allah'ın zâtıdan ayrdır. Ama bu, hariçte zatının gayrısı olmasını gerektirmez.[165]

---

[161] Ek, s. 43.
[162] el-Beyzâvi, s. 188.
[163] Ek, s. 43.
[164] el-Beyzâvi, s. 188.
[165] Ek, s. 44.

Allah'ın zâtı muğayir bir ilim ile âlim olduğunu reddedenler dört husus ele almışlardır. Müellif bu dört hususu şerh ettikten sonra, onların her birine ayrı ayrı cevap vermiştir. Onlar:

1. Şayet sıfat, O'nun zâtıyla kâim olsaydı, bu sıfat kendi zâtı için gerekli hâle gelirdi. Bu durumda hem kabul eden (kâbil) hem de fail olurdu, bu da muhaldir. Öyleyse, yüce Allah'ın bu sıfatla kâim olması caiz değildir. Böylece ilim ve kudret sıfatları, O'nun zâtının gayri değildir ki gerekeni odur.

Bunun cevabı, illet ve mâlûl konusunda "Bir itibarla bir şeyin bir hususu gerektirmemesi, başka bir itibarla gerektirmesine engel değildir"[166] şeklinde verilmiştir.

2. Herhangi bir sıfat, O'nun zâtıyla kâim olursa; şayet bu bahsedilen sıfat kadîm ise bu, kadîmlerin çokluğunu gerektirir. Kadîmlerin çokluğunu kabul etmek de icmâ ile küfürdür. Bunun örneği, Hristiyanların üç uknûmudur.[167] Yüce Allah, varlık (Baba), ilim (Oğul) ve hayat (Ruhul-Kudüs) gibi parçalardan oluşan teslis inancından ve bir zâtın bu üç sıfatla vasıflandırılmasından dolayı "Andolsun, "Allah üçün üçüncüsüdür" diyenler kâfir oldu"[168] buyurmuştur. Şayet üç kadîm diyenler kâfir olurlarsa, kelamcıların çoğunun yedi (İlm, kudret, irade, kelam, basâr, sem' ve hayat) veya Hanefilerin eklediğiyle (Tekvin) sekiz olan kadîm sıfatların varlığı bizlere ne düşündürür. Dolaysıyla, sıfatların kadîm olması, O'nun zâtının terkip edilmesini gerektirir. Bu durumda O, sıfatlarla müşterek olur. Bu da muhâldir. Şayet denilen sıfatlar hâdis ise bu, O'nun yüce zâtına hâdislerin kâim olduklarını gösterir ki bu da muhâldir.[169] Şehristânî (ö. 548/1153), ilk mutezîle âlimlerinin Yunan felsefesi kitapları okudukları için böyle düşündüklerini söylemiştir.[170]

Müellif, Mutezîlelerin görüşüne olan cevabını şöyle vermiştir: Biz Allah'la onun katındaki sıfatların kâim ve kadîm olduğu görüşündeyiz. Sizin "bu kadîmlerin çoğalması anlamına gelir" dediğiniz argüman kabul edilebilir. Ancak sizin "bunu söylemek küfürdür" demeniz kabul edilemez. Dolaysıyla küfür, sıfatların kadîm olduklarının söylenmesinde değil, zâtların kadîm olduklarının söylemesindedir. Şayet

---

[166] el-Beyzâvi, s. 81.

[167] Müellif, bu kelime hakkında "Uknûm, Süryanice bir kelime olup; 'sıfat' anlamındadır. Bazı kaynaklarda 'asıl' anlamına geldiği ileri sürülmüştür." söylemiştir. Ek, s. 44.

[168] Mâide 5/73.

[169] Ek, s. 44.

[170] Eş-Şehristânî, Cilt: I, s. 46.

"sıfatların kadîm olduklarının söylenmesi küfürdür. Çünkü Allah'ın Hristiyanları tekfir etme nedeni onların vücut, ilim ve hayat adlı üç Uknûmu sebebiyledir" denilirse; Hristiyanların, 'uknûmu' sıfat olarak tanıtsalar bile hakikatte zât olduğunu kastettikleri söylenir. Uknûmda 'İlim' dedikleri, aslında İsa'nın bedenine gelen ilimdir. Hristiyanlardan Yakubi ekolü kelime uknûmunun, gökyüzünden geldiğine ve kutsal ruhta somutlaştığına; sonra da insan olarak (Mesih) ortaya çıktığına inanmaktadırlar. O da iki uknûmdan oluşmaktadır: lâhûtî, ki bu ilahidir. Diğeri ise, nâsûtî, ki bu da cesettir.[171] Bunların neticesinde, kastettiklerinin kadîm zâtlar demek olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla yüce Allah, onları kâfirlerden saymıştır.[172]

3. Yüce Allah'ın âlim ve kâdir oluşu vaciptir. Bunlar, ilim ve kudretle de illetlendirilemez. Bu da vacibin bir sebebe ve illete bağlı olmayı kabul edememesindendir. Böylece, yüce Allah'ın ne âlimiyeti ilim neticesindendir ne de kadirliği kudret neticesindendir; ki gerekeni de odur. Buna "Allah'ın ilmi, imkânsız olduğundan değil, kâdiriyet gibi zâtının gerektirdiği vâcip bir ilim olduğundan dolayı böyledir." şeklinde cevap verildi.[173]

4. Eğer O'nun ilmi ve kudreti artsaydı, bilmek ve güç yetirmek için başkasına ihtiyaç duymuş olurdu. Çünkü bilmek için ilme, kâdir olmak için de kudrete ihtiyaç vardır. Bu takdirde ilim ve kudret, O'nun zâtında olmadığı için yüce Allah başkasına muhtaç olurdu. Buna, "yüce Allah'ın bilme ve yaratma yönünün taalluku ilim ve kudret sıfatlardır. Şayet bu nitelemenin, Allah'ın ihtiyaç duymasından dolayı olduğunu kastediyorsanız, bunun kabul etmiyoruz. Şayet ihtiyaçtan başka bir anlamı kastediyorsanız, onu açıklayın ki tasavvur edip üzerine konuşalım." şeklinde cevap verilmiştir.[174]

2.2.1.3. İrade Sıfatı

Tavâlî metninde, irade kelimesi üzerine farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu bahiste Müellif daha önceden yaptığı gibi, farklı görüşleri ortaya koymuş; Eş'ari mezhebinde zikredilen itirazları da açıklamıştır.

---

[171] Eş-Şehristânî, Cilt: II, s. 32.
[172] Ek, s. 45.
[173] el-Beyzâvi, s. 191.
[174] Ek, s. 45.

İrade, lügatte (meşiet) dilek ile aynı anlamdadır.[175] Kelam ilmi ıstılahında ise, çeşitli tarifleri bulunmaktadır. İslam filozofları: Allah'ın iradesini O'nun bilgisi olarak, tüm varlıkları ezelden sonsuza kapsayan en iyi düzen şeklinde açıklamışlardır. Böylece varlıklarının ve bilgilerinin aynı seviyede olabilmesi için, O'ndan kasıt ve talep olmaksızın en iyi şeklinde sudur etmeleri lazımdır. Bu da inayet ilmi olarak adlandırılmaktadır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044)[176] iradeyi: Allah'ın iradeyi fiilde var etmeyi sağlayacak maslahatı bilmesi diye tanıtmıştır.

En-Neccâr (ö. 230/845)[177] ise iradeyi, hiçlikten husûle gelmek şeklinde tefsir etmiştir. Bu hususta Allah, mekrûh ve mağlûb değildir. Bu görüşe yakın olan el-Kâbî[178] ise iradeyi, Allah'ın fiilleri konusundaki ilmi ve başkalarının fiilleri ile ilgili emri olarak tefsir etmiştir. Böylece Allah'ın iradesi kendi fiilleri için ilminden, gayrısının fiilleri için ise emrinden ibaret olmaktadır.

Eş'ariler, Ebû Alî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdilcebbâr'a (ö. 415/1025)[179] göre ise irâde, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı olarak, takdir edilenlerin bir kısmını tercîh eden zâid bir sıfattır.[180] Bu da demek oluyor ki irade, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı olup, kişinin güç yetirebileceği iki şey arasından birisini tercih etmesini gerektiren bir sıfattadır.

Eş'arilerin görüşünü ispatlayan delil, metinde şu şekildedir: Takdir edilenlerin bazısını özelleştirmek, bazısını öne çıkarmak ve bazısını da geride bırakmak için muhakkak bir tahsis edici (muhassıs) gerekir. Çünkü Allah'ın zâtına isnad edilenlerle, takdir edilenlerin nisbeti eşittir. Aynı şekilde, takdir edilenlerin zamana olan nisbeti de eşittir. Şayet hiçbir özelleştirici (muhassıs) olmasaydı, yaratma olayı bazı durumlara ve vakitlere özel olurdu. Bu da müreccihsiz bir tercihin oluşmasını gerektirirdi. Bundan hareketle, O'na muhakkak bir tahsis edici gerekmektedir ve bu tahsis edici de

---

[175] İbni Menzur, Cilt: I, s. 103; Cilt: III, s. 188.
[176] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044) **el-Muʿtemed fi Usul'il-Fikih** adlı eseriyle tanınan Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi. İbn'ül-Hallikân, Cilt: IV, s. 217. el-Murtazâ, s. 118-119.
[177] Ebû Abdillâh el-Hüseyn en-Neccâr (ö. 230/845) Mu'tezile kelâmcısı ve Neccariye mezhebinin kurucusu. el-Bağdâdî, s.195; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî et-Türkmânî (ö. 748/1348) **Siyeru aʿlâmi'n-Nübelâ**, Dâr'ul-Hedis, Kahire-Mısır, 2006, Cilt: VIII, s. 537.
[178] O Ebü'l-Kāsım el-Belhî'dir (ö. 319/931) daha önceden onun hakkında bilgi vermiştik.
[179] Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdilcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), Allame, Kelamcı, Mu'tezilelerin şeyhi ve Şâfiî fakihidir. el-Murtazâ, s. 112.
[180] el-Îcî, s. 291; el-Beyzâvi, s. 189; Ek, s. 46.

ilmin kendisi değildir. Çünkü ilim maluma tâbîdir. Bir şeye tâbî olanın, o şeyi icat eden olması da imkânsızdır.

Burada değinilmesi gereken bir bahis daha vardır. O da şudur; ilmin maluma tabi olmasıyla, ilmin sadece mâlumdan sonra tahakkuk edebileceği kastediliyorsa, bu doğru değildir. Çünkü Allah'ın ilmi, infialî bir ilim olsaydı bu ancak öyle mümkün olabilirdi. İnfialî ilim; dış dünyadaki bir varlıktan istifade edilmesiyle oluşan bilgidir. Oysa Allah'ın ilmi, fiilî bir ilimdir. Fiilî ilim ise; bir şeyi ilk önce tasavvur edip daha sonra yaratmaktır.[181]

İslam filozofları ve Mu'tezile'nin İrade tanımının cevabına karşı Hacı Paşa, ilmin mahiyeti ile cevap vermiştir. Ona göre: Allah'ın ilminin, infiali olması imkânsızdır. Bu O'nun zâtı hakkında düşünülemez. Binaenaleyh O'nun ilminin, fiili bir ilim olması gerekmektedir. Bu yüzdendir ki irade sıfatı, ilim sıfat ile birleşemez. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere fiilî ilmin tanımı buna karşıdır.

Sonra müellif İrade sıfatı kudret sıfatı olmadığını iki vecih ile açıklamıştır:

Birinci vecih: kudretin hususiyetlerinde îcâd ve têsir bulunmaktadır. Ancak bu, her ikisinin de iki şey arasında, belli bir duruma ve zamana has olmasını gerektirmemektedir. Çünkü kudret sıfatının, tüm makdûrata ve zamana olan nisbeti aynı usûldur. Bunun sonucu olarak bazı şeylerin varlığa ve belli bir zamana has kılınması, ilim ve kudret sıfatlarından dolayı değil, irade sıfatından dolayıdır.

İkinci vecih: Biz dedik ki; kudretin özelliği, têsir meydana getirmesidir. İradenin hususiyetiyse, tercih etmektir. Varlık âlemi, bir yönden tercih edilmeyenlerle, bir yönüyle de tercih edilenlerle mevcuttur. Çünkü meydana getirme, tercih etmeye bağlıdır. Bağlı olan şey ile kendisine bağlı olunan şey farklı iki şey olacağından dolayı, kudretle irade ayrı iki şey konumundadır; ki gereken de odur.[182]

Hacı Paşa, Eş'arîlerin görüşlerini ispatlayan delillere ilişkin dört itirazdan bahsettikten sonra, orijinal metinde olduğu gibi cevapların her birini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Buna ilaveten, cevaplar üzerinde kendi itirazını da zikretmektedir.

Bu delil üzerine böyle şeyler söylenemez; hâdisler, (sonradan meydana gelen şeyler) belli bir zamana tahsis edildiği için ortada bir tahsis unsuru vardır. O unsur da; belli bir vakitte, meydana gelmelerine imkân bulmalarıdır. Yani, meydana geldikleri

[181] Ek, s. 47.
[182] Ek, s. 47.

vakitten başka bir vakitte vücut bulamayıp, sadece o vakitte vücut bulmalarıdır. Bundan dolayı da bütün hâdisler, belli bir zamana tahsis edilmişlerdir. Veya tahsis eden o unsur, her hâdisin meydana gelmesinin, astronomiyle olan bağlatısıdır. Ya da Allah'ın, her hâdisin tahsis edildiği vakitleri ezelden bilmesidir. Çünkü Allah'ın bu bilgisi, hâdislerin başka vakitlerde değil, o vakitte meydana gelmesini sağlayan bir unsurdur. Nitekim, Allah'ın bilgisinin zıttında bir şeyin vukû bulması imkansızdır. Son olarak Allah, tahsis edilen o vakitte bir fayda görmüştür. O'nun, en faydalı olan şeye zıt gitmesi de yine imkansızdır. Elbette bu görüş, "en uygun şeyi (Eslahı) yapmak Allah'a vaciptir" diyenlere göredir. Bunlar, sakıncalı görülen **dört adet** söylemden ibarettir.

Birincisine cevap olarak deriz ki; tahsis eden unsurun, her hâdisin belirli bir zamanda meydana gelmesi için mümkün olması caiz değildir. Çünkü böyle olsaydı; her hâdisin, o belli vakitten önce meydana gelmesi imkânsız (mümtenî) olacaktı; ki bu bâtıl bir hükümdür. Çünkü imkânsız bir varlık (Mümteni), mümküne dönüşemez. Nitekim bu sefer caiz olan bir varlığın, vacip bir varlığa dönüşmesi de caiz olurdu. O vakit, yaratana ihtiyaç duyulmazdı.

Tabi burada eleştirilmesi gereken bir nokta daha var. Bahsettiğimiz "imkânsızlık", başkasının sebebiyle olan imkansızlıktır. Bu tür imkânsızlık ise zaten, mümkün olan şeyle ters değildir. İmkânsız olan şey; zâtî imkansızlığın, zâtî imkana dönüşmesidir. Burada, bu vukû bulmuş değildir. Ancak bizim bahsettiğimiz; başkası sebebiyle olan imkansızlığın, başkası sebebiyle vucupluğa dönüşmesidir. Bu ise, hâdislerin meydana gelmesinde vukû bulan bir şeydir.

İkincisine verilen cevap ise; tahsis edici unsurun astronomi kuralları, hareketler ve bunun temaslarında olması caiz değildir. Çünkü öyle olsaydı; astronomi kuralları, hareketler ve temasları hakkında konuşmak, aynı hâdisler hakkında konuşmak gibi olurdu. Şöyle ki; temasların vuku bulması için onlara, aynı hâdislerin vuku bulmasında olduğu gibi tahsis edici bir unsur lazımdır. Çünkü; felekler (yörüngeler) basit cisimler olduklarından, bir yön üzerine dönmeleri mümkün olduğu gibi, birinci yönün hilafına dönmeleri de mümkündür. O yönde ilerleyen feleklerin, en üst mertebede olan feleğin doğudan batıya doğru dönüp geriye kalanların ise tam tersine dönmesi gibi. Özet olarak, en büyük feleğin batıdan doğuya doğru dönüp, geri kalan feleklerin de birinci yönün hilafına dönmeleri mümkündür diyebiliriz; felekteki

burcun dönmesinin imkânı gibi. Burcun yeri sabit bir yörüngedeyken, mesela güneyden kuzeye doğru hareket ederken, burcun yörüngesi başka bir yörünge hâlini alabiliyor. Bir yıldızın, bir burcun yörüngesine düşmesinin imkânı gibi; o yıldızın, o burcun bulunduğu yörüngeden başka bir yörüngeye düşmesinin de imkânı mevcuttur. Şöyle ki; şu an burcun bulunduğu yere nisbeten kuzeyde olan bir yıldızın, daha sonra burcun güneyinde yer alması gibi. O vakit anlattıklarımızdan anlaşılıyor ki; bu ikinci unsur da tahsise sebep olamaz. Çünkü tahsis edici bir unsura ihtiyaç duyan şey, tahsis edici olamaz. Geriye tek bir şey kalıyor. O da, tahsisin Allah'a isnat edilmesidir.

Burada eleştirilmesi gereken bir husus vardır. O da şudur; biz bu delili iptal eden bu söylemlerin, tahsis edici bir unsur olmadan gerçekleşmesini tasdik etmiyoruz. Çünkü, doğudan batıya veya tam tersi yönde hareketlerin tayini, hız ve yavaşlıkta yönlerin belirlenmesi caiz değildir. Yönlerin ve kanunların tahsis edilmesi, feleklerin maddelerinden veya biçimlerinden kaynaklıdır. Çünkü feleklerin hammaddesi ve biçimleri farklıdır. Bu, insan aklını aciz bırakan bazı durumlardan kaynaklanmaktadır.

Üçüncüsüne verilen cevap ise; her hâdisin kendi zamanında vuku bulacağını Allah'ın ezelden bilmesinin tayin edici olduğu da doğru değildir. Çünkü bir anda bir şeyin olacağını bilmek, o şeyin kendisiyle bağlantılıdır. Lakin bu bağlantı, o şeyin o vakitte meydana gelmesi bakımındandır. Yâni, o şeyin o zamana özel olarak meydana gelmesi, o şeyin o zamana özel olarak meydana geldiği bilgisinden önce gelmektedir. Belli vakitte meydana gelme olayı, Allah'ın ilminden anlaşılmıştır. Ancak Allah'ın ilmi, bu olayın da ötesindedir dersek dönüp dolaşıp aynı yere gelmiş oluruz.

Dördüncüsüne verilen cevap; Konuştuğumuz tahsis eden unsurlardan birisi de, Allah'ın hâdis olanı belli bir vakitte meydana getirmesinde bir maslahat olduğunu bilmesi demiştik; ki bu caizdir. Tabi bu söylemde, en uygun olana (eslaha) riayet etmek Allah'a vaciptir dersek caiz olmaktadır. Ancak dördüncü bahiste söyleyeceğimiz üzere, en uygun olana (eslaha) riayet etmek Allah'a vacip değildir. Dolayısıyla, bu söylem de zayıf bir görüş olmaktan çıkamamıştır.[183]

"Allah, mürîddir (irade sahibidir)" sözüne muhalif bir kimse, şöyle delil getirmekte: Eğer Allah'ın iradesi bir amaçdan dolayı bir şeyle alakalı ise; o amaçla, tamamlanıyor demektir. Bu da bize şunu gösterir; Allah kendi zatında nakıs, başkası içinse tamamlayıcıdır. Oysa bu bâtıl bir hükümdür. Şayet Allah'ın iradesi, amaçsız bir

---

[183] Ek, s. 47-48.

şeyle alakanıyorsa; bu da abesle iştigaldir ki yine Allah için düşünülemez. Hacı Paşa'nın elindeki Tavâli'u'l-Envâr metninde bir eksiklik bulunmaktadır. Müellif bunun farkında olup şöyle demiştir: Metinde ikinci şık zikredilmemiştir, bu nasihin (kitabın kopyasını çıkaran) gözünden kaçmasıyla mümkün olabilir.[184] Metnin tamamı şu şekildedir: Bunlara, birinci öncülün (yâni her canlının işitiyor ve görüyor olması gerektiği önermesinin) reddi ile cevap verilmektedir.[185]

2.2.1.3.1. Mesele

Allah'ın mürid (irade sahibi) olması üzerine fürû bir **mesele**; Burada müellif, Tavâlî metnini şerh ederek irade sıfatının hâdis olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca bu görüşe dair iki delil sunmuştur.

Eş'arilerin gözünde, Allah'ın iradesi hâdis değildir.[186] Mutezile ise şöyle demektedir; Allah'ın iradesi kendi zatıyla kaim olup, herhangi bir mahalde olmadan hâdistir. Çünkü bir mahalde olacak olsaydı, o mahal ya Allah'ın zatı olacaktı ya da başka bir şey olacaktı.[187] Birincisi bâtıldır. Çünkü Allah'ın zatının, hâdis şeylere mahal olması mümtenidir. Bir şeyin sıfatının, başkasıyla kaim olamayacağından ikincisi de bâtıldır. Kerramiyyeler ise "iradeye", Allah'ın zâtında hâdis bir sıfattır diyorlar. Çünkü onlara göre, Allah'ın zâtı hâdislere mahal olabilmektedir.[188]

Metinde Eş'arilerin, Allah'ın iradesinin hâdis olmadığına dair iki delil sunulmuştur: Birincisi, hâdis olan şeylerin varlığı ittifaken Allah'ın iradesine bağlıdır. Şayet onun da iradesi hâdis olsaydı, o da başka bir iradeye ihtiyaç duyacaktı ki bundan dolayı "teselsül" lazım gelecekti; teselsül ise muhaldir. İkinci delil ise, şayet Allah'ın iradesi hâdis olsaydı, o irade kendiyle kaim olacaktı ki Mutezileler, irade sıfatının kendiyle kaim olduğunu söylüyorlar; bu bâtıl olurdu. Çünkü araz, bir mahalde olmadan düşünülemez. Allah'ın zâtının, bir tahsis edici unsur olmadan iradeye tahsis edilebileceğinin düşünülemez olduğu gibi. Düşünülememesinin sebebi ise, iradenin

---

184 Ek, s. 48.
185 el-Beyzâvi, s. 196.
186 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), **Lümaʿu'l-edille fî ḳavâʿidi Ehli's-sünne**, Âlemu'l-Kitab, Lübnan, 1987, ikinci baskı, s. 96; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-İḳtişâd fi'l-iʿtiḳād**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 2004, s. 80; el-Âmidi, 60;
187 Kādı Abdilcebbâr, s.440; el-Bağdâdî, s. 166.
188 Ek, s. 49.

bütün zâtlarda eşit olmasıdır. İrade mefhumu, selbî olan bir mahalde de bulunmaz. Çünkü, irade dediğimiz şey var olan bir şeydir. Kerrâmîler'e göre, iradeye hem hâdis deyip hem de zât-ı bâri ile kâim dersek; bu da bâtıldır. Çünkü hâdis bir sıfatın, O'nun zâtıyla kaim olması, yukarıda açıkladığımız üzere imkansızdır.

2.2.2. Geri Kalan Sıfatlar

Geriye subûtî sıfatlar, yani Allah'ın fiillerine bağlı olmayan sıfatlar kaldı. Hacı Paşa, bu fasılda zikiredilen bazı sıfatlardan kısaca bahsederken, bazı sıfatları da detaylıca açıklamıştır. Yeri gelmişken şuna değinelim ki, "sa'ir" lafzı iki manaya gelmektedir. Ya "tüm, hepsi" manasına, ya da "geri kalan" manasına gelebilir. Burada "geri kalan" manasındadır ki başlığa öyle yansıttık. Çünkü musannif, geçtiğimiz bölümlerde bu sıfatları (İkinci bab, sıfatlar hakkındadır deyip iki fasıl zikretmişti ve o fasıllardan birincisinde), Allah'ın fiillerinin bağlı olduğu sıfatlar olarak tanımlamıştı. Şu an ise diğer sıfatlara geldik.[189]

2.2.2.1. Semii ve Basar

Deliller gösteriyor ki, Allah Semîdir, Basîrdir. "O duyandır, görendir"[190] ayeti ve buna benzer ayetlerle de anlıyoruz ki Allah'ın iki sıfatı daha vardır. Aklımızda, ayetlerin zahiri manasını alıp başka yerlere sürükleyeceğimiz bir neden yoktur. Çünkü, Allah'ın müteşabih ayetlerde olduğu gibi bu iki sıfatla muttasıf olmasına engel teşkil edecek akli bir delil kâim değildir. Bu delilleri söylememiz gerekmektedir. Bunları söylemeliyiz ki, delillerin delâlet ettiği semî ve basar sabit olsun. Allah, hâdis olmakla beraber, duyulan ve görünen şeyleri bilir. Bunun manası, Allah'ın Semî ve Basîr olmasıdır.

Hacı Paşa, el-İsfahânî'nin şerhinden aktardığı kadarıyla, Semî ve Basar hakkındaki farklı görüşleri kısaca şu şekilde beyan etmiştir: "Akıl, Allah'ı cismani aletlerle idrâk etmekte yetersiz kalmaktadır. O'nun, cismani aletlerle duyması ve görmesi de imkansızdır. İmkânsız olunca, Allah'ın duyma ve görme sıfatı; O'nun sesi

---

[189] Ek, s. 49.
[190] Mü'min 20/40.

ve görünen şeyleri bilmesi oluyor ki bu islam filozoflarının, Kabii'nin, Ebul Hüseyin Basri'nin görüşüdür.

Ya da Allah'ın duyma ve görmesi, O'nun sesleri ve görünen şeyleri ilim sıfatından başka bir şeye râcî oluyor ki; o başka şey, cismani aletlerle olmayan bir şeydir. Bu da cumhurun görüşüdür.

Mutezile ve Kerramiyyelerden şöyle diyenler de olmuştur; bu ikisi (semî, basar) sesi ve görülen şeyleri bilme sıfatına aittirler. Buna şöyle delil getirmişlerdir: eldeki deliller göstermektedir ki Allah semîdir, basîrdir. Bununla beraber, semî ve basar lafızlarının ilim sıfatında hakiki anlamda olmadığını iddia etmektedirler. Daha doğrusu, hakikat lafzını mecaza sarf (yönlendirme) etmektedirler ki bu; muarızın (karşıt görüşlünün) yanında caiz değildir.[191]

Ancak Hacı Paşa, bu konuda bazı Eş'ariler'in görüşü eleştirip şu şekilde itirazda bulunmaktadır: "Birisinin şöyle demesi mümkündür: mademki ikisi (semi ve basar), Allah'ın sesi ve görünen şeyleri bilme ilim sıfatında hakiki değillerse; aynı şekilde (cismanî aletlerle olmayan) başka sıfatlarda da hakiki değillerdir. Cismanî aletler dediğimiz şeyler de kulak ve gözdür. Şayet hakikatlerin taaddüdü olursa, o an nâs, hakikati gerektirene yüklenir. Ancak semî ve basar sıfatlarının, ilim sıfatında değil; diğer sıfatlarda ispat edilmesi, herhangi bir karinenin şartı değildir."[192]

Hacı Paşa'nın sunduğu itiraz, İsfahâni'nin "Ya da Allah'ın duyma ve görmesi, O'nun sesi ve görünen şeyleri ilim sıfatından başka bir şeye râci oluyor ki; o başka şey, cismani aletlerle olmayan bir şeydir. Bu da cumhurun görüşüdür." bu söylediği üzerinedir. et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre, Eş'erilerin bazısı Allah'ın duyma ve görmesini, O'nun sesi ve görünen şeyleri bilm ilim sıfatından olduğunu düşünmektedirler.[193]

Kâdî Beyzâvî'nin, hem iki sıfatı ispatlayan delili hem de delile gelen itiraza cevabı şu şekildedir: Sonuç olarak Allah, hayy olup da semî ve basar sıfatlarını taşımazsa nakıs olur ki; bu muhaldir. Sunduğumuz bu delil "iknâî" delilidir. Çünkü iddia, iki öncülün varlığına bağlıdır. Birinci öncül, her diri olan zâtın semî ve basar ile vasıflanması. İkinci öncül ise, bu ikisiyle (semi, basar) vasıflanmayan hayyın nakıs oluşudur.

---

[191] Şemseddin el-İsfahânî, s. 182; Ek, s. 50.
[192] Ek, s. 50.
[193] Et-Teftâzânî, Cilt: II, s. 89.

Lakin muhalif görüşlü bir kimse öncülleri şöyle menedebilir: diri olan her şeyin, semî ve basar olduğu doğru değildir. Nitekim, nice haşarat ve karıncalar sesleri duymamaktadır. Akrepler ve köstebekler de görememektedir. Yine muhâlif, "diri olan bir şey, semî ve basar ile vasıflanmadı diye bu onun nâkıs olduğunu göstermiyor; nice zâhid ve verâ sahibi insan da fâsık ve fâcir olmakla itham edilebiliyor ama bu da onlar nâkıs yapmıyor." diyebilir.

Aynı şekilde, semî ve basara haiz olmamak eksiklikse, tadamamak ve dokunamamak da eksikliktir. Bu konuda şöyle demek de mümkündür; Allah'ın bu iki sıfatla sıfatlanmaması nâkıslık olurdu; şayet duymak ve görmek, Allah'ın şêninden olsaydı. Oysa bu memnûdur.

Buna şöyle cevap verilir; semî ve basar kadîm iki sıfattır ki bunlarla vasıflanan, sesi ve görünen şeyleri idrak edebilir. İdrak ise, bu iki sıfatın ses ve görünen şeylerle ilişkisi ile oluşur. Dolayısıyla bu iki sıfat söz konusu olduğunda, işitilen ve görülen şeylerin kadîm olmasına gerek yoktur.[194]

Ancak Hacı Paşa, bu cevabın zayıf olduğunu bayan etmiştir. Onun zikrettiğine göre, "semî ve basarı" ilimle eş tutanlar doğru olamaz; çünkü bilindiği üzere, malumun değişmesiyle bilgi de değişir. Ancak cevap şu şekilde de söylenilebilir; Allah'ın işitilen ve görünen şeylere dair bilgisi, cüzî olmayıp küllidir. Yalnız çıkış noktası olarak böyle cevap versek de bu, kendi mezheplerine aykırı bir cevap olmuş olur.[195]

2.2.2.2. Kelam

Bu bahiste müellif, metnin büyük bir kısmını açıklamamış; Allah'ın kelam sıfatının, mütekellimlerce farklı görüşlerini bizlere sunmuştur. Bunun yanında, Mutezilenin çeşitli görüşlerini de eleştirmiştir.

Eş'arilere göre, ses ve harfler hâdisdir. Hâdis olan şeyler de Allah'ın zatıyla kaim olamayacağından, Allah'ın kelâmı ses ve harflerden ibaret değildir. Aynı şekilde Allah'ın kelâmı, kendi zâtının dışında olan ses ve harflerden de değildir.[196] (Mutezilelerin hilafına) Mutezileler ise şöyle demektedir; Allah'ın mütekellim

---

[194] el-Beyzâvi, s. 196; Ek, s. 51.
[195] Ek, s. 51.
[196] Ebû Bekr Muhammed el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), **el-İnşâf**, Mektebet'ül-Ezherriye li't-Türas, Mısır, 2000, ikinci baskı, s. 67; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 105.

(konuşuyor) olması, O'nun cisimlerde harf ve ses oluşturması demektir. Lakin, Mutezilelerin bu görüşü bâtıldır. Çünkü bir şeyin sıfatı, başkasıyla kaim olmaz (Meydana gelmez). Ancak, Mutezilenin şöyle demesi de mümkün olabilir; Allah'ın bizimle mütekellim olması, (başkasının zatıyla kaim olmaması şartıyla) harf ve sesleri yaratması şeklinde olabilir.

Bilakis Eş'arilere göre; Allah'ın kelamı, kendi nefsiyle kaim olduğu manalardadır ki, Allah o manaları farklı terimlerle tâbir etmiştir. Akıl da, bu farklı terimlerle ters düşmüyor. Farklı terimler derken kastettiğimiz, onların bazen Arapça bazen Türkçe bazen de Süryanice manalarda ifade edilmesidir.

Allah'ın kelâmı bazen, ilmine ya da iradesine ters düşüyormuş gibi gözükebilir. İlmine ters düşmesine şu örnek verilebilir; Allah, Ebu Leheb'e iman etmesini emretmişti. Oysa O, onun iman etmeyeceğini biliyordu. Şayet Allah'ın kelâmı (burada ki kelâmı, iman et emridir.), ilmiyle aynı olsaydı; Ebu Leheb'in iman etmesi gerekiyordu. Ama o, iman etmedi. İman etmeyişi, O'nun ilmine ters bir durumdur. Bu da Allah'a muhaldir.[197]

2.2.2.3. Beka

İmam Eş'ari, Allah'ın kendi zâtıyla kaim olan bir ebedîlikte olduğunu söylemiştir. el-Kâdi,[198] İmam'ul-Harameyn ve el-İmam,[199] imam Eş'arinin bu görüşünü iki yönden reddetmişlerdir.

Birincisi: Ebedilik, mevcut ise bâki olacaktır. Mevcut olmasaydı, zâtın ebediliğini gerektiren bir unsur olmazdı. Ebediyet ebedî olduğunda, o ebediyet içinde ayrı bir ebedîlik oluşur. Oluşan bu ikinci ebedîlik de, başka bir şeyin bekâsıyla (ebediyetiyle) ebedî olur. Böylece, sonu gelmeyen bir teselsül lazım geliyor ki bu caiz değildir.

İkincisi: Allah'ın bâki olması, kendi zâtıyla kaim olan bir bekâlıktadır.

---

[197] Ek, s. 51.

[198] Eş'ari mezhebinde bulunan büyük ulemâların, soyada benzeyen lakapları vardır. Burada zikredilen el-Kâdi, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî'dir (ö. 403/1013), Kelâmcı olup, Mâliki mezhebinde usûl alimidir. Onun biyografısını için bk.: el-Bağdâdî, Cilt: II, s. 455.

[199] Eş'ari'lerde el-İmam kest edilen İmam Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî'dir (ö. 606/1210).

İmam Eş’ari, Allah’ın bir sıfatı olan bekâlığı şöyle açıklıyor; hâdis olan bir şey, hâdisken bâki olmaz. Çünkü ‘sonsuzluk’, farklı bir zaman diliminde zâttan meydana gelmek zorundadır. Bu meydana gelme olayı da ebedilik için şarttır. Bu durum ise hâdislik halinde imkânsızdır. Bir şey, hâdislik halinden sonra bâki olabilir. Çünkü bu değişiklik, hâdis bir zâtta gerçekleşemez. Hâdis bir zatta gerçekleşmiyor olmasının sebebi ise zâtın, ilk önce zât olmayıp daha sonra zât olması gibi bir durumun söz konusu olmayışındandır. Bu değişiklik, sonlu olanlarda gerçekleşmiyor, çünkü bekâsızlık bekâ olarak değişmez. Ancak bu, zaid bir sıfatta mümkündür ki o da bekâdır. İmam Eşari böyle delil getirmiştir.

Yalnız bu delil yeterli bulunmamıştır. Çünkü hâdis olmayan şey, sonradan hâdis olamaz. O zaman denildiği gibi, bu değişiklik zâtta ya da hâdisin yokluğunda olmuyor. Zaid bir sıfatta oluyor ki o da hudûs sıfatıdır. Şu var ki hudûs, subûtî bir şey değildir. Musannif, İmam Eş’ari’nin delilini iptal edince, tam olarak “bekâ”nın vucûdî bir sıfat olup olmadığı bilinsin diye; Allah’ın ve hâdislerin baki olmalarının manasını açıklamış oldu.[200]

2.2.2.4. Diğer Sıfatlar

Bu bölümde müellif, Tavâlî metninden bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak İmam Eşari’nin, Allah’da olması gerektiğini düşündüğü diğer sıfatlar hakkında bazı ayetleri zikretmiştir. Mesela “اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى”[201], “يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدٖيهِمْ”[202], “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ”[203]. “فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا”[204].[205]

2.2.2.5. Tekvin

Tekvin sıfatı, Eş’ari ve Mâtüridi mezhepleri arasındaki ihtilaflı konulardandır. Bu konuda müellif, konuyu metinde olduğu gibi kısa bir şekilde metni açıklamıştır.

[200] Ek, s. 52-53.
[201] Tâhâ 20/5.
[202] Fetih 48/10.
[203] Kasas 28/88.
[204] Tûr 52/48.
[205] Ek, s. 53.

Müellif “Kudretin, mümkün olan alanlarla ilgili olduğunu ve sadece buralarda tesir ettiğini kabul etmiyoruz. Çünkü, var olması mümkün olan şeylerin imkânı kendindedir. Başkasıyla değil. Burada denmek istenen tekvinin, “iradenin” taalluku olmayıp, anlık oluşan bir taalluk olduğudur. Tekvîn sıfatı, Allah’ın takdiri ile yaratma anında tealluk eder (etki eder, alakalanır). Ayette geçen “fa-i takibiyye” de bu sıralamaya delalet eder. Sonuç olarak Tekvîn, anlık oluştuğu için Allah’ın kadîm bir sıfatı olamaz.”[206] demektedir. Bunun yanı sıra Hacı Paşa’nın Mâtürîdî mezhebindeki tekvin anlayışının sunulduğu ayeti zikretmesinden ne anlaşıldığını açıklayabiliriz: “Hanefiler, Nahl suresinin kırkıncı ayetinden yola çıkarak tekvîni, Allah’ın sıfatı saymışlardır. Ayette geçen ‘ol’ manasındaki ‘kün’ ü, yaratılanlardan önce almışlardır. Bu, emir ve kelime diye isimlendirilir. “Tekvîn”, “İhtirâ” ve “İcat” kelimeleri bazı yönden aynı manalara gelirken bazı yönlerden de aralarında nüans bulunmaktadır. Ancak ortak noktaları ise, yoktan yaratma manasıdır. Fakat kudretin, makdura (kudretin peyda olduğu şeyler) nisbeti eşittir. Bu anlamda delil olarak bahsedilen ortak nokta, kudret sıfatına göre dar bir anlamdadır.”[207]

2.2.2.6. Allah Teâlâ’nın Ahirette Görülmesi

Mutezile ile diğer mezheplerin karşı karşıya geldiği muhtelif konulardan birisi de, Allah’ın ahirette görülüp görülmeme konusudur. Hacı Paşa, Tavâlî metninde açıklanan, Allah'ın ahirette görüldüğünü ispatlayan lâfzî delillere bazı itirazlardan bahsetmiştir. Ancak bu itirazlara gelen cevapları ele almamıştır. Ayrıca Kâdî Beyzâvî’nin, Muʿtezile’ye verdiği cevapları sahih bulmayıp, daha net bir cevap vermeye çalışmıştır.

Metinde bahsedilen birinci görüş; Allah ahirette, gece vakti bütün inkişafıyla görünen dolunay gibi, mümin kulları tarafından görülecektir. Demek ki görmekle, Allah’ın zâtını bilme mefhûmu meydana gelecek ve bu aynen dolunayı gördüğümüzde dolunay hakkında bilgi sahibi olduğumuz gibi olacaktır. Hz. Peygamber’in (a.s.), işaret buyurduğu gibi; “Dolunay gecesinde Ay’ı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de öyle göreceksiniz”[208] Mutezile ise, Allah’ın görülmesini inkâr etmektedir.

---

[206] Ek, s. 53 .
[207] Ek, s. 53.
[208] Buhârî, Mevâkit’ü-sSelât, 16; Müslim, es-Selât, 211.

Allah’ın görülmesi, süratsiz, pırıltısız ve herhangi bir yönde olmadan olacaktır. Bu görme olayı da Kerramiye ve Müşebbiheler’in Allah’a mekân ve cihet nispet etmelerinden ve Allah’ın bir cihetten görüleceği görüşünden farklıdır. [209]

Metinde zikredilene göre, Allah’ın görülmesi iki şekilde olacaktır:

A) Allah’ın tam inkişafla görülmesi. Bunu dört sem’î delil ile ispatlamışlardır. Hacı Paşa da bu delillere gelen bazı itirazları beyan etmiştir.

Birincisi: “"Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi.”[210] Bu, Musa’nın, Allah’ı görmek istemesiydi. Şayet Allah’ı görmek imkânsız olsaydı, Musa’nın bu isteği cehalet ve abes olurdu. Cehalet olurdu, çünkü bir peygamber Allah’ın görülemediğini bilmemiş olacaktı. Görülmediğini bilip de görmek istediğinden de abes olacaktı. Her ikisi de peygamberler için düşünülemez.[211]

Müellif’in itirazı şu şekildedir: Tarafımızca bir kimsenin şöyle demesi mümkündür; zaten Musa’nın kavmi, Musa’ya a.s. “Allah’ı açıkça görmedikçe sana iman etmeyeceğiz.”[212] demişti. Musa da kavminin isteği üzere gidip böyle bir istekte bulunmuş, Allah’ı görmek istemiştir. Başka bir ayeti kerimeden de “Musa’dan a.s. daha büyük bir şey istediler ve dediler ki: Rabbini açıkça bize göster.”[213] anlaşılıyor ki Hz. Musa, kavminin diliyle böyle bir talepte bulunuyor. Kısaca Hz. Musa, Allah’ın görülmeyeceğini biliyor, ama “sen beni göremezsin”[214] cevabını kavmine duyurmak için, O’nun görülmesinin imkânsızlığını iyice anlasınlar diye; Allah’tan kendisini göstermesini istiyor. Bu durumda Hz. Musa, cahil ve boş bir iş yapmamış oluyor. İtiraz eden, böyle bir itirazda bulunabilir.[215]

İkincisi: Allah, kendisinin görülmesini “Şayet dağ yerinde durursa beni göreceksin”[216] ayetiyle dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Dağın yerinde durması, yerinde durması cihetiyle mümkündür. Kendisine hükmün bağlanıldığı şey mümkün olunca, hükümde (Allah’ın görülmesi) mümkün olur. Zaten istenilen de budur.[217]

---

209 Ek, s. 54.
210 A'râf, 7/143.
211 el-Beyzâvi, s. 200; Ek, s. 54.
212 Bakara, 2/55.
213 Nisâ, 4/153.
214 A'râf, 7/143.
215 Ek, s. 54.
216 A'râf, 7/143.
217 el-Beyzâvi, s. 200.

“Musannif, dağın yerinde durması, yerinde durması cihetiyle mümkündür dedi ki şart, imkânsız bir şeye bağlanmamış oldu. Mesela, “hareket halindeyken yerinde duracak diye bir şart koşulsaydı imkânsız olurdu” denilmesin. Ayette geçen (İn)[218] edatı, mâzî fiile dahil olunca, mana müstakbel hâle geldi. Dolaysıyla ayetin manası da şöyle oldu “dağ ileriki zamanlarda yerinde durursa, beni göreceksin.”. Böyle demezsek illet tamamlanmış, şart yerine geldiği için meşrûtun (Ru’yetullah) meydana gelmesi gerekirdi. Çünkü illet, dağın yerinde durmasıdır. Fakat dağ mâzide yerindeydi. Sonuç olarak ittifâken, o anda dağ yerinde durmayınca ve Allah ile dağ arasındaki vasıta dağa tecelli edince, dağ adeta un ufak olmuştur. Hz. Musa’da Allah’ı görememiştir. Böylece, Ru’yetullah’ı bu şart ile bağlamak Allah’ın görülmesine delalet etmemektedir.”[219]

Üçüncüsü: “O gün birtakım yüzler aydındır”[220], “Rablerine bakarlar.” [221] Ayette geçen bakmak manasında olan “nazar” kelimesi, “görmek manasında” mecazen değil hakiki olarak kullanılır. “Bakmak” manası “görmek” manasının yerine kullanılamaz. Hilal’e baktım ama göremedim örneğinde olduğu gibi diyen bir kimseye şöyle cevap verilir; “bakmak” her ne kadar “görmeye” delalet ederek, “görmenin” yerine kullanılsa da bazen mutlak manada da kullanılabilir. Mutlak manasıyla “bakmak”, görme talebiyle göz bebeklerinin görmek istenilen şeye çevrilmesidir. Yani bakmak, görmeye sebeptir. Bakmadan görülemez. Burada da sebep olan bakmak değil, bakmanın sonucu olan görmek kastedilir. Ayette “ilâ”[222] harfi cerrini “alai”nin müfredidir diyerek tevil yapanlar da olmuştur. O vakit ayetin manası şöyle oluyor; “O gün öyle yüzler var ki Rabbi’nin nimetlerini izlemektedirler (beklemektedirler)” Ayetin irabında da “ila” harfi cer olmaktan çıkıp, “naziratun’un[223] mukaddem mefulü oluyor. Bazıları ise, “Ancak bu te’vil batıldır. Çünkü beklemek bir nevi hüzündür ve ayetin nimetleri olarak açıklanır.” demektedirler.[224]

Yalnız, buna da şöyle cevap verilmiştir; ayeti kerimedeki “Yüzlerin mutluluktan parıldadığı” o durumun, cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin

[218] Bundan kastedilen ayette geçen (فإن استقر مكانه) "إن" kelimesidir.
[219] Ek, s. 55
[220] Kıyâmet 75/22.
[221] Kıyâmet 75/23.
[222] Bundan kastedilen ayette geçen (اِلٰى رَبِّهَا) illa kelimesidir.
[223] Bundan kastedilen ayette geçen (اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) naziratun kelimesidir.
[224] Ek, s. 55.

cehenneme girmeden önce gerçekleştiğine delalet ediyor. Gelecek ayetler de bunun göstergesidir. Nitekim, gelecek ayetlerde “O gün birtakım yüzler de asıktır.”[225] Yüzlerinin asık olması ise, ayetten anlaşılacağı üzere oradaki insanın belini kıracak bir felaketi sezmelerindendir. O sezme, cehenneme koyulma anından (yani cehenneme girmeden) önce gerçekleşen bir durumdur. Nimetlerin müjdesi de nimetleri beklemekle yüzün parıldaması sonucunu getiriyor. Nasıl ki kesin elimize ulaşacak hediyeyi beklemenin hüzün getirmediği gibi, burada geçen beklentiler de hüzün getirmez. Bazıları ise muzâfın gizlendiği görüşündedir. Şöyle ki, ayette “rab” kelimesinden önce “sevap” kelimesi gelmektedir.[226] Gizli bir muzaf düşünüldüğünde, “nazıratün” görmek manasında da beklemek manasında da kullanılabilir. Buna cevaben bazıları, “Burada gizli bir muzafı takdir etmemizi gerektirecek bir karine olmadığı için bu görüş zayıftır.” demiştir.

Dördüncüsü: “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”[227] ayeti kerimesidir. Ayet, kâfirleri kıyamet gününde Allah’ın kendilerine perdeli olacağıyla tehdit ediyor. Buradan anlıyoruz ki Allah, müminlere perdeli olmayacaktır. Yoksa ayette, özellikle de kâfirleri tahsis etmesinin bir manası kalmazdı. Ayette, Allah’ın müminlere de perdeleneceği geçmediğinden anlaşılıyor ki, müminler Allah’ı göreceklerdir. [228] Müellif bu delile herhangi itiraz zikretmemiştir.

B) Allah’ı, mekân ve cihetten tenzih ettiğimiz için Allah’ın ahirette görülmesi, herhangi bir suret, parıldama ve yön olmadan olacaktır. Tavâli metninde Allah’ın, bu şekilde görülebilirliğine dair bir delil getirilmiştir. O da şudur; cisim dediğimiz şey görülebilir. Çünkü cisme baktığımızda, uzunluğu ve genişliği olan bir nesne görmekteyiz. Görülen uzunluk, araz değildir. Şayet araz olsaydı, bir mahalde kaim olması gerekirdi. Zaten cisim dediğimiz şey, bölünemeyen parçalardan oluşmuş ve bilfiil mevcut olan bir şeydir. Uzunluk da bu cismi oluşturan parçacıklardan biriyle kaimdir. O vakit uzunluğa eklenmiş olur ve bu da parçacıkların miktarını artırıp onları bölünmeye mümkün kılar. Bu da kabul edilemez. Yahut bu cismi oluşturan, birden

---

[225] Kıyâmet 75/24.
[226] Sevap kelimesine muzaf olarak eklenip, “فالناظرة إلى ثواب ربها ناظرة” şeklinde olacaktır.
[227] Mutaffifîn, 83/15.
[228] Ek, s. 56.

fazla parçacıklarla kaim olur. O zaman bir araz, birçok mahal ile kaim olurdu ve bu da imkânsızdır.[229]

İkinci görüş ise, Allah'ın görülemeyeceğidir. Müellif Tavâlî metninde Mutezilenin, Allah'ın görülemeyeceğine dair olan altı deliline cevap vermiştir. Hacı Paşa da bazı delillerin cevaplarında kendi itirazlarını zikretmiştir.

Birincisi: "Gözler O'nu idrak edemez"[230] ayeti kerimesidir. Bu ayeti kerime, herhangi bir vakitte Allah'ın görülemeyeceğini söylüyor. 'Gözler O'nu idrak eder' sözü, "Gözler O'nu idrak edemez"[231] sözünün zıttıdır. Çünkü bu sözler birbirini yalanlamaktadır ve birisinin doğru olması diğerinin yalan olduğu anlamına gelir. O vakit, açık bir nas olan "Gözler Allah'ı idrak edemez" ayetinin doğruluğu, 'Bazı gözler Allah'ı idrak eder' sözünün (ister bir gözle olsun ister iki gözle olsun) yalan olduğunu zorunlu kılmaktadır.[232] Aynı zamanda, 'İdrak' kelimesi 'Basar' kelimesiyle beraber geldiğinde anlamı ancak görmek olabilir. Halihazırda, Allah da ayeti kerimede açıkça "Gözler onu idrak edemez"[233] buyurmuştur. Aksi halde, Allah'a övgü niteliğinin zıttını ispatlamak ona karşı bir eksiklik olurdu. Bu da onun için muhaldir.[234]

Mutezilenin bu deliline iki yönden cevap verilir. Birincisi: İdrak, bütün yönleri ihâta ederek (kapsayarak) görmek manasındadır. Demek ki ihâta, yönleri olan şeyleri görmekle gerçekleşiyor. Buradan anlaşılıyor ki ayette geçen görmek, mutlak görmenin bir çeşidi olan ihâta ile görmektir. Mutlaktan bir nevi, bir parçayı inkâr etmek bütünün hepsini inkâr etmeyi gerektirmeyeceğinden; âyete bakıp, Allah'ın mutlak şekilde görülmesi inkâr edilirse elbette ki bu yanlış olur. İkincisi: Ayette geçen "ebsâr" elif lam takısı aldığından mânâ, "tüm gözler onu idrak edemez" şeklinde çoğul oluyor. Elif lam takısı, nahiv açısından geçtiği yerde umumu bildirir. Ayrıca, yukarıdaki mânâ "Bazı gözler O'nu idrak edemez" cümlesi dengindedir. Çünkü elif lam takısı, küllî anlamı kaldırıyor. Sâlibe-i cüz'iyye, mucibe-i cüz'iye'ye zıt olmadığı için, ittifakla kâfirler onu göremez anlamı çıkıyor. Böylece, "Bazı gözlerin O'nu idrak etmesi" manası da yukarıdaki manaya zıt düşmemiş oluyor.

---

[229] el-Beyzâvi, s. 201; Ek, s. 56.
[230] En'âm, 6/140.
[231] En'âm, 6/140.
[232] el-Beyzâvi, s. 203; Ek, s. 57-58.
[233] En'âm, 6/140.
[234] Kādı Abdilcebbâr, s. 233.

Hacı Paşa’ya göre, Mutezile’ye verilen cevapların her ikisi de sahih değildir. Çünkü biz, bir şeyi idrak etmenin, o şeyi kapsayarak görme manasından ibaret olduğunu düşünmüyoruz. Araplar, her yönüyle idrak edemedikleri şeylerde bile “O şeyi idrak ettim”[235] diyebiliyorlar. Oysa o şeyi, her yönüyle bilmiyor olabiliyorlar.

Müellife göre, Mutezileye verilecek sahih cevap şudur; ayet, Allah’ın gözlerle idrak edilemeyeceğini söylüyor. Gözler ile idrakin şartlarından biri de, silüetin belirmesi ve pırıltının çıkmasıdır. Böyle bir görmeyi kabul etmemek, Allah’ın hiç görülmemesi manasına gelmez. Allah, bu hallerden münezzeh olarak silüetsiz ve pırıltısız görülecektir.

Mutezile’ye verilen ikinci cevap da uygun değildir. Çünkü ayetin kendisi ve öncesi, övgü makamındadır. Bundan dolayı gözlerin O’nu görememesi, bir övgüdür. Buna göre zıttı olan görebilme anlamı ise, bir eksiklik anlamına gelmektedir. O zaman istenilenin, Selbu’l-umum [236] değil Umumu’s-selp [237] olduğunu anlıyoruz. Burada da basâr ile idrâk menedilmiştir. Ancak idrâk külli bir anlamda menedilmemiştir.[238]

Hacı Paşa'nın kendi iki cevabının daha net olduğu görülürken, müellif dil açısından cevap verilebileceğini vurgulamıştır. Beyzâvî’nin cevabı, Kâdî Abdilcebbâr’ın ispatını yansıtmamaktadır. Bu nedenle müellif çekinmeden, onun her iki cevabının da sahih olmadığını ispatlamıştır.

Mutezilenin **İkinci delili**: Hz. Musa’nın Allah’ı görmeyi istediği vakit, Allah’ın “Elbette sen beni göremezsin”[239] . Nahiv alimlerinin ittifakıyla “len” harfi, ebedî olumsuzlaştırma için kullanılır. Diğer bir yandan, “De ki: Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz.” ayetiyle de anlaşılıyor ki “len”, te’bid içindir. Mademki “len”, te’bîd için kullanılmıştır; O vakit ayet, Hz. Musa’nın kesin bir şekilde Allah’ı göremeyeceği manasına geliyor. Bu konuda Hz. Musa ile diğer insanlar arasında bir

---

235 Arapçası “أدركت الشيء”.

236 Selbu’l-umum: Arapçada, umum edatının olumsuzluk edatından önce gelmesidir, örneğin: كل ظالم لا يفلح. “Zalim olan her kimse iflah olmaz” iflah olmaz lafzı “zalim” olan her ferdi içeriyor. Seyyid Ahmed el-Hâşimî (1878-1943), **Cevâhirü’l-belâġa**, el-Mektebet’ül-Esriye, Beyrüt-Lübnan, 1999, s. 124.

237 Umumu’s-selp: Olumsuzluk edatının, umum edatından önce gelmesidir. Örneğin: لم يكن كل ذلك “hepsi değildi”. Arapçada bunun anlamı, küll olarak öyle değil; bunun yanına “bazı”, “öyle olmayabilir” gibi anlamlar da verebilir. Şayet çoğu zaman genelge anlamında kullanılır. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, s. 124.

238 Ek, s. 58.

239 A'râf, 7/143.

farkın olduğunu söyleyen kimsenin olmaması da kimsenin Allah'ı göremeyeceğini göstermektedir.[240]

Mutezile'nin bu ikinci delilinde ise, "len" harfinin olumsuzluğu sonsuz kılmak için olmadığı cevabı verilir. Olumsuzluğu tekîd etmek için kullanılsa da ebedî kılmak için kullanılmaz. Bu iddiamıza "Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle asla ölümü temennî etmeyeceklerdir"[241] ayetini delil getirebiliriz. Ayeti kerime, "asla" manasında olan "ebedâ" ile kayıtlanmış olmasına rağmen, "len" harfi manaya sürekliliği ifade eden bir olumsuzluk katmamıştır. Çünkü ayette bahsedilen Yahudiler, ahirette ölümü temenni edeceklerdir.

Ebediyeti ifade ettiği tasdik edilse bile, ezeliyetin gayesinin uzun bir zaman anlamına gelmesi, neden 'huld' kelimesi gibi caiz olmasın? Nitekim "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir."[242] ayetinde "huld", uzun müddet manasındadır. Demek oluyor ki, kasten bir mümini öldüren kimse ebedî değil uzun müddet cehennemde kalacaktır. Bu minvalde ebediyetliği düşünürsek, ayetin manası "Sen beni uzun bir süre göremeyeceksin" olup; toptan Allah'ın görülmemesi lazım gelmeyecektir. Mutezile ise ayette geçen "huld" kelimesine ebedîlik manası vermektedir.[243]

Üçüncüsü: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder."[244] ayeti kerimesidir. Görülmenin inkârı, Allah'la olan konuşma vaktindedir. Ayetten de anlaşılacağı üzere, Allah'la konuşmak ancak bu üç şekilde olmakta ve hiçbiri de Allah'ın görülmesini gerektirmemektedir. Vahye gelince, vahiy şifâhî (yüz yüze konuşarak) olmuyor. Bundan dolayı, görme eylemi de meydana gelmiyor. Perde arkasından olana gelince, onun zaten görülemeyeceği aşikardır. Elçi göndererek olana gelince ise, yine görmeyi gerektirmeyen sözlü bir diyaloğun olmadığına delalet ediyor. Sonuç olarak, Allah'la konuşulduğu anda O'nu görmek mümkün değilse, konuşulmadığı anda da görmek

[240] Mutezilenin bu delilini detaylı incelemek için bk.: Kādı Abdilcebbâr, s. 262; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), **el-Keşşâf**, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiya, Beyrut-Lübnan, üçüncü baskı, 1987, Cilt: II, s. 151-156.
[241] Bakara, 2/95.
[242] Nisâ, 4/93.
[243] el-Beyzâvi, s. 203; Ek, s. 59.
[244] Şûrâ, 42/51.

mümkün değildir. Çünkü görme hususunda hiç kimse, konuşulup konuşulmama arasında bir fark ortaya koymamıştır.[245]

Mutezileye şöyle cevap verilir; biz vahyin, görmeye engel olduğunu doğru bulmuyoruz. Çünkü vahiy, konuşan ister perde arkasından konuşsun ister perde arkasında olmadan konuşsun, süratli bir şekilde duyulan konuşma demektir. Çünkü sadece perde arkasından yapılan konuşma olsaydı, ayette müstakil olarak "Allah'ın konuşması yahut perde arkasındandır" denmesi boş ve beyhude olurdu. Bu tartışmalıdır; çünkü, boş ve beyhude olması, vahiyden ilham manası kastedilmediği takdirdedir.[246]

Tavâlî metninde vahyin, süratle ifade edilen bir söz olduğu; konuşanın, dinleyiciye göre kalıplanmış olup olmaması arasında bir farkın olmadığı şeklinde cevaplanmıştır.[247] Ancak Hacı Paşa, "Tarifte, "süratli" ifadesinin geçmesi usûle uygun değildir. Çünkü ayet, Allah'ın azametini açıklamaktadır. Oysa süratli bir konuşma, azamete delalet etmez."[248] şeklinde Beyzâvî'ye itiraz etmiştir.

Dördüncüsü: Allah'ın, kendisinin görülmesini büyük bir olay olarak görüp, görülmesinin istenmesinden dolayı sıraladığı tehditler ve yermelerdir. Nitekim, Allah şöyle buyurmuştur; "Musa'dan daha büyüğünü istediler"[249] yani görmeyi istediler. Onlar "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi."[250]. Kendisinin görülmesinin talep edilmesi üzerine, kafirlerden bahsettiği O ayetlerde birtakım zemler (yermeler) sıralamıştır; "Bize kavuşacaklarını ummayanlar, "Bize melekler indirilseydi yahut Rabbimizi görseydik ya!" dediler. Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler."[251] Kafirler, Allah'ın huzuruna çıkmayı beklememelerine rağmen 'Hadi! Üzerimize melekler indir ki o melekler Muhammed'in (A.S.V) gönderilmiş bir peygamber olduğunu haber versin' ya da 'Rabbimizi görelim ki bize senin peygamber olduğunu ve sana uymamız gerektiğini söylesin' dediler. Allah da yemin ederek, onların kendisini görmek istemelerinin sebebinin aslında içlerindeki kibir duygusundan kaynaklandığını; azgınlık gösterip

---

245 Kādı Abdilcebbâr, s. 268; El-Beyzâvi, s. 202; Ek, s. 59.
246 Ek, s. 59.
247 el-Beyzâvi, s. 202.
248 Ek, s. 59.
249 Nisâ, 4/153.
250 Nisâ, 4/153.
251 Furkân, 25/21.

hadlerini aştıklarını söyledi. Sonuç olarak diyebiliriz ki; Allah'ı görmeyi talep etmek, yermeyi ve cezayı gerektirir. O zaman Allah, ahirette görülmeyecektir. Çünkü görenler, azaba müstahak olmuş olacaklardır. Ancak bu bâtıldır. Çünkü Allah görülür diyenler, bunun kula verilecek en büyük hediyelerden birisi olduğunu düşünerekten bunu diyorlar. Yoksa, azaba sebep olsun diye değil.[252]

Mutezileye şöyle cevap verilir; Allah'ın kendisinin görülmesini büyük bir olay olarak nitelemesi, tehdit ve yermeleri sıralaması, onların inatlarından dolayı bu görmeyi istemelerindendir. İnatlarının deliliyse; onların bu isteklerinin daha dünyadayken, Allah'ın onların gözlerine kendisini görme kuvveti vermezden önce olmasıdır. Bundan dolayı Allah, onları yermiştir. Ayrıca Allah onları, ayetten de anlaşılacağı üzere ahirette kendisiyle karşılaşmayı ummadıkları için yermiştir. Dolaylı olarak buradan, aslında ahirette Allah'ı görmekten ümit kesmenin kötü bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Böylece ahirette O'nu görmenin caizliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah'ı görmek mümkün olmasa, görmekten ümit kesmek caiz olurdu. Sonuç olarak zemmin (yerginin), Allah'ın ahirette değil dünyada görülmek istenmesinden dolayı olduğunu söyleyebiliriz.[253]

Beşincisi: Görme dediğimiz şey, görülebilen şeylerle aynı ortamda bulunduğumuz zaman, birazdan bahsedeceğimiz sekiz koşulun da gerçekleşmesiyle gerçekleşen bir eylemdir. O şartlardan birincisi; görme hissinin sağlam olmasıdır. Sağlam olmadığı takdirde, görme gerçekleşmez. İkincisi; görünecek şeyin görülmesinin mümkün olmasıdır. Üçüncüsü; gören ile görünenin karşılıklı bulunmasıdır. Yani kişinin hizasında bulunan bir cisim olması gerekmektedir. Yahut görünen şeyin, hükmen karşıda olmasıdır. Karşıdaki cisimde kaim olan arazlar gibi. Bunun somut örneği; bir kimsenin karşısında bulunan aynada oluşan surettir. Çünkü o suret, aynayla kaim olup ayna hükmündedir. Dolaysıyla, aynada beliren suret, önünde bulunan kimseyle hükmen karşı karşıyadır. Dördüncüsü; görünen şeyin, görmeyi engelleyecek kadar yakın olmamasıdır. Beşincisi; görünen şeyin, görünmeyecek kadar uzakta olmamasıdır. Altıncısı; görünen şeyin, görünemeyecek kadar ince olmamasıdır. Yedincisi; görünemeyecek kadar da küçük olmamasıdır. Sekizincisi ise, gören ile görünen arasında bir perdenin olmamasıdır. Kesin olarak söyleyebiliriz ki bu

---

[252] Emâlüddîn İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), **el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer**, Astan Quds Razavi, Meşhed-İran, 1989, s. 33.
[253] el-Beyzâvi, s. 202; Ek, s. 59-60.

şartlardan biri olmadığı takdirde göremeyiz, şartlar tam olarak hasıl olursa görebiliriz. Bu şartlar hâsıl olduğunda, hâlâ görme fiili gerçekleşmeseydi; önümüzdeki kişileri veya koca bir dağı göremez olurduk. Saydığımız son altı şart, Allah'ı görme hususunda düşünülemez. Ancak o şartlar, bir mekân ve bir cihette mevcut olan varlıklar için düşünülebilir. Allah da hiç şüphesiz bir mekândan ve cihetten münezzehtir. Geriye ilk iki şart kalıyor. (Görme hissinin sağlamlığı, görünecek şeyin görülmesinin mümkün olması) Sağlıklı bir görme yetisi ve Allah'ın, görülmesi mümkün varlıklardan olmasıyla, iki şart da yerine gelmiş olurdu. Böylelikle de Allah, görülebilir olurdu. Sonuç olarak gereken bâtıldır ki, gerektiren de bâtıl olmuş oluyor.[254]

Mutezileye şöyle cevap verilir; elbette gaip (duyu organlarıyla hissedilemeyen), şahit (duyu organlarıyla hissedilebilen) gibi değildir. Allah gaiptir ve O'nu görmek şu ana kadar gerçekleşmiş hiçbir şarta bağlı değildir. İlerde gerçekleşecek olanın şartı ise Allah'ın, insanları diriltmesinden sonra, gözlerde kendisinin görülebilmesi için bir kuvvet yaratmasıdır. Şöyle bir cevap da verilebilir; bu şartlar hâsıl olduğunda, illaki görme fiilinin oluşması gerekmemektedir. Çünkü, bu şartları da Allah yaratmıştır. Bu şartlar, görme fiili için bir araç mesabesindedir. Görmek, illaki bu sekiz şarta bağlı değildir. Ey Mutezile, "sizler niçin görmek için bu sekiz aracı şart koştunuz?!" denilebilir.[255]

Altıncısı: Allah'ın zatının, mukâbele ve intiâyı kabul etmeyişidir. Mukâbele karşılıklı yüz yüze olmak, intiba da izlenim bırakmak manasındadır; ki Allah, her ikisinden de münezzehtir. Çünkü bunlar, cisimlerin vasıflarıdır. Her görünen, görenin hem hizasında olup hem de onda izlenim bırakmaktadır. Allah bu vasıflardan münezzehtir, dolayısıyla görülemez.

Mutezileye, cümle-i kübrayı kabul etmemekle cevap verilir. Onlar "Her görünen, görenin hem hizasında olup hem de onda izlenim bırakır" demişlerdi. Bu iddianın kesinliği yoktur. Çünkü bu iddianın doğruluğu, kişilere göre değişmektedir. İddiaları, başka açıdan da yersiz kalıyor. Çünkü, Allah'ın bizi görmesiyle beraber aramızda ne bir mukâbelet mevcuttur ne de bir intibâ.[256]

---

[254] Kādı Abdilcebbâr, s. 248-251; Ek, s. 60.
[255] Ek, s. 61.
[256] el-Beyzâvi, s. 204; Ek, s. 61.

2.3. ALLAH'IN FİİLLERİ

Tavâlî metninde, Allah'ın fiilleri bâbında altı mesele vardır. Onlar: 1. Kulların Fiilleri Hakkında, 2. Var Olan Her Şeyi Allah'ın İrade Etmesi Hakkında, 3. Tahsin ve Takbih Hakkında, 4. Allah'ın Üzerine Bir Şeyin Zorunlu Olamaması Hakkında, 5. Allah'ın Fiillerinin Amaçlarla İlletlenemeyeceği Hakkında, 6. Mu'tezîleden aktarılan 'Teklîf' Hakkında. Ancak Hacı Paşa, sadece birinci ve ikinci meseleleri şerh etmiştir. Diğer meseleleri ise, sadece bazı kelimelerle izah etmiştir.

2.3.1. Kulların Fiilleri

İmam el-Eş'arî (ö. 324/935-36), kulların bütün fiillerinin Allah'ın kudretiyle olduğunu ve bu fiilleri O'nun yarattığını söylemiştir.[257] Eş'ariye göre, kulun kudretinin fiillerinde hiçbir etkisi yoktur. İmam el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise fiilin zatının Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini, sadece meydana gelen fiilin tâât veya mâsiyet olarak sıfatlanmasının kulun kudretiyle olduğunu söylemektedir.[258] İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve filozoflar ise: kulun fiilinin, Allah'ın kulda yarattığı kudret ile olduğunu söylemişlerdir. Yani onlara göre; Allah ilk önce kulda kudret ve irade yaratmaktadır. Daha sonra kul, Allah'ın kendisinde yarattığı kudret ve iradeyle takdir edilen fiili yapmaktadır. Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)[259] fiilde müessir hem Allah'ın hem de kulun kudretinin toplamıdır demiştir. Mutezilenin çoğunluğu ise; kul fiilini, zorunlu tutulmadan kendi seçimiyle kendi yaratır demiştir.[260]

Burada Hacı Paşa, kulların fiilleri hakkındaki farklı görüşlerin, temel ihtilafını beyan etmektedir. Görüşleri de buna göre sıralamıştır. Müellif: "Ey okuyucu sen bil ki; kulun kudrete sahip olmasında bir hilaf yoktur. Bütün alimler, kulun bir kudrete sahip olduğunu söylemişlerdir. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki, bazı fiiller kul için

---

[257] eş-Şehristânî, Cilt: I, s. 96; el-Beyzâvi, s. 206.
[258] Ebû Bekr Muhammed el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), **et-Temhîd**, Müesse kütübü's-Sekafiya, Beyrut-Lübnan, 1987, s. 341-343.
[259] Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027) Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Bkınız: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî et-Türkmânî (ö. 748/1348), **Târîḫu'l-İslâm**, dârü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut-Lübnan, 2003, Cilt: IX, s. 291; İbnü'l-İmâd, Cilt: V, s. 91.
[260] el-Beyzâvi, s. 206.

takdir edilmiştir; oturmak ve kalkmak gibi. Bazıları ise kullar için takdir edilmemiştir; gökyüzünde uçmak gibi. Tartışma konusu ise, kulun bir kudrete sahip olup olmadığı değildir. Bilakis tartışma, kuldaki kudretin kendi fiilinde etkisi olup olmadığındadır. Şayet, kuldaki kudretin kendi fiilinde etkisi var dersek; o tesir, ya fiilin birebir zatındadır ya da sıfatlarından birisindedir. Fiilin zatında dersek, tesir ya zorunlu kılma ya da serbest bırakma üzerinedir. Şayet serbest bırakma üzerine ise, tesir ya müstakil olacaktır ya da müstakil olmayacaktır. Dallanarak gelen bu görüşlerden birincisi İmam Eş'arî'ye, ikincisi İmam Bâkıllânî'ye, üçüncüsü filozoflara, dördüncüsü İsferâyînî'ye, beşincisi de Mutezileye aittir.[261]

Tavâlî metninde, Mu'tezilenin görüşü üç açıdan reddedilmiştir;

Birincisi: Kul, fiil sırasında fiilden ayrılmak isterse ve ardından bunu yapması engellenirse, o fiile mecbur kılınmış; kendi seçimiyle yapmamış olur. Engel olunmaz ise kulun fiili, tercih ettiren zorunlu bir faktöre ihtiyaç duyuyor demektir. Çünkü tercih ettiren faktör olmadan, gerçekleşmesi mümkün olan iki şeyden bir tanesini tercih etmek imkansızdır. Tercih ettirici ve zorunlu olan bu faktör, kulun kendisinden neşet etmeyen harici bir durumdur. Çünkü, kulun kendi içinde neşet etseydi kul kendi içinde ayrılığa gitmiş olurdu. Burada teselsül yoktur. Hâlbuki fiil, kendisinin haricinde olan bir faktörde sonlanmıştır. Fiil zorunlu bir şeye ihtiyaç duyduğu için, yine de cebredilmiştir.

Mutezilenin şöyle dediği nakledilir; ihtiyârın (kulun seçimi) manası; iki tarafın, kudrete ve ikisinden birinin de iradeye sahip olmasıyla eşit olarak meydana gelen şeydir. İrade oluşunca, fiil zorunlu hâle gelir. Bu sadece kudrete nisbeten, iki tarafın eşit olmasına zıt değildir. Çünkü, irade anında fiilin terk edilmesi engellenirse bu cebr (bir işi zorla yapma) anlamına gelmektedir. İrade dışında başka bir şeyle de fiilin terk edilmesi engellense, bu yine cebr anlamına gelmektedir. Buna da şöyle cevap verilir; Mutezileden naklettiğiniz bu görüş, sadece Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşüdür. Yoksa bu, diğer Mutezile mensuplarının görüşü değildir. Aslında burada Ebu'l-Hüseyn'in görüşüne değil, Mu'tezilenin görüşüne verilen cevap söz konusudur.

İkincisi: Kul, şayet kendi fiilini kendi seçimiyle yaratsaydı; fiilinin tüm detaylarını bilmiş olacaktı. Çünkü küllî bir amaç, cüzî bir amacın oluşmasında yeterli değildir. Yeterli olamaması ise, küllî olan bir şeyin tüm cüzlere eşit olmasından

---

[261] Ek, s. 62.

kaynaklanmaktadır. Mevcut şeyin, detayları bilmeyen bir kimsenin seçimiyle meydana gelmesi caiz olsaydı; Allah'ın alemi ve içindeki mevcûdâtı bilgisizce yaratması caiz olacağından, O'nun bütün mevcûdâtı bildiğini ispat etme kapısı kapanmış olurdu. Allah'ın ilmi her şeyi ihata ettiğinden, bu bâtıl olurdu. Yavaş hareket eden kimse, bazı yerlerde sakin, bazı yerlerde normal hareket eden kimsedir. O kimsenin ameli, yavaş hareketinde olan sakinliği de kapsamaktadır. Yani, sakinlik hakimdir. Böyle bir kimse için, fiillerinin detaylarını biliyor dersek bu doğru olmaz. Çünkü bunlardan haberi bile yoktur.

Müellif, Allah'ın bütün mevcûdâtı bilmesini; kendi ihtiyârıyla yaptığı şeyleri bilmesi gerektiğine bağlamanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Bilakis bu, fiillerini kusursuz yapmasına ve kusursuz bilgi sahibi oluşuna bağlıdır. Ayrıca yavaş hareket eden kimsenin, fiillerinin detaylarını bilmediğinin kabul edilmesini de onaylamıyoruz.

Üçüncüsü: Şayet kul, fiilinde tam olarak serbest olsaydı; Allah'ın iradesiyle kulun iradesi zıt düşebilirdi. Mesela kul, bir cismin muayyen (belli) bir vakitte hareketsiz kalmasını isteyebilir; Allah'da o vakitte hareket etmesini isteyebilirdi. Böyle bir durumda hem Allah'ın hem de kulun istediğinin olması, zıtların toplanması anlamına gelecektir. İkisinin de muradı gerçekleşmezse, zıtların hiçbiri meydana gelmeyecektir. Birisinin gerçekleşip diğerininki gerçekleşmese, tercih ettiren bir faktör olmadan tercih etmek lazım gelmiş olacaktır. Tercih ettiren bir faktörün olmaması diyoruz, çünkü; Allah'ın kudreti her ne kadar kulun kudretinden daha kapsamlı olsa da, nitekim Allah'ın gücü kulun gücünün yetmediği şeylere de yetmektedir. Lakin, bazı işlere tesir etmekte müstakil (bağımsız) olduklarından bu bakımdan kudretleri eşittir. Kudretleri eşit olunca, birini diğerine tercih etmek de mümkün değildir. Nitekim, tercih ettiren bir faktör olmadan tercihte bulunmak temelde yanlıştır.

Müellif burada bir eleştiri getirmiştir. Eleştiri şu şekildedir: bu iki kudret, bir işe tesir etme yetenekleri konusunda eşit değillerdir. Tam tersi, güçte ve zayıflıkta farklıdırlar. Zayıf olan biri, yaptığı işi müstakil olarak yapabilse de güçlü olan biri yine de bu işe kudret sahibidir. Fakat güçlü olan, isterse zayıf olanı o işi yapmaktan menedebilir. Oysa zayıf, güçlüyü yaptığı işinden menedemez. Bu sebeple de Allah'ın istediği olan, cismin hareket etmesi caiz olmuştur. Çünkü artık tercih ettiren, bir faktör

meydana gelmiştir. Bu delil sanki; "farazîlik" hususunda, birden çok ilah olduğunu iptal eden "temanû" delilinden alınmıştır. Bu delil orada uyum sağlamıştır, çünkü; ilahların kudretleri tam olarak eşit farz edilmiştir. Burada ise, tam bir eşitlik söz konusu olmadığından uyum sağlayamamıştır. [262]

2.3.2. Yüce Allah Bütün Oluşları Murad Eder

Bu konunun başlangıcı olarak Hacı Paşa, bir önsöze ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Önsöz de şu şekildedir; Eş'ariye göre irade sıfatı, ilim sıfatıyla uyum içindedir. Bu demek oluyor ki Allah, iradesiyle meydana geleceğini bildiği her şeyin meydana gelişi; O'nun iradesiyle olmuştur. Bir şeyin yokluğunu bilince de onun yokluğunu irade etmiştir. Mutezile ise irade sıfatının, emirle uyum içinde olduğunu söylemektedirler.

Eş'ari'lere göre, her şey Allah'ın muradıdır ve var olan her şey de (hayır, şer, iman, küfür) onun irade etmesiyle var olmuştur. Bu da iki vecihle olmaktadır.

Birinci vecih: Allah kendi tercihiyle, her şeyin mûcidi ve yaratıcısıdır. Kendi tercihiyle bir şey icat eden herkes, icat ettiği şeyi irade etmiş demektir. Demek ki Allah, her şeyi irade edendir. Çünkü her şeyin mûcidi O'dur. Öncüllerden bu neticeye varıyoruz ki zaten talep edilen mana da budur.

İkinci vecih: Allah, Ebu Cehil gibi küfür üzerine ölecek kafirlerin imana gelmeyeceklerini ilmi ile bilip, onların imanını irade etmemiştir. Çünkü bir şeyin imkansızlığını bilen kimsenin, o şeyi irade etmesi doğru değildir. Allah da onların imanlarının imkansızlığını bildiği için, iman etmelerini irade etmemiştir. Şayet iman etmelerini irade etseydi; bilgisi cehalete dönerdi ki Rabbimiz bundan münezzehtir. Demek ki, Allah'ın irade etmediği şey meydana gelmemektedir. Bu sözün anlamı şöyle yansımaktadır; meydana gelen her şeyi Allah irade etmiştir. Zaten talep edilen mana da budur.[263]

Mutezile, Allah'ın şerri, küfrü ve masiyeti irade etmeyip; sadece hayrı, imanı ve güzel şeyleri irade ettiğini söylemiştir. Yani Mutezileye göre, Allah meydana gelen her şeyi irade etmeyip bazılarını irade etmektedir.[264]

---

[262] Ek, s. 63-64. eş-Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Cilt: VIII, s.166.
[263] el-İsfahânî, s. 193; Ek, s. 65.
[264] Kādı Abdilcebbâr, s. 431; el-Beyzâvi, s. 210; Ek, s. 65.

Hacı Paşa bu konuda, Tavâlî metninin diğer bölümlerinden sadece birkaç kelime şerh etmiştir. Burada, müellifin şerh ettiği bir cümle tahkik edilen Tavâl metninin cümlesiyle aynı değildir. Metindeki paragraf şu şekildedir: “Mutezile, bu konuya birkaç yönden delil sunmuştur: 1. Küfür, emredilen bir şey olmadığından irade de edilmemiştir. Zira, irâde emrin delalet ettiği veya emirle beraber olması lazım olandır. 2. Şayet küfür irade edilseydi, onun kabul edilmesi gerekirdi. Küfre rızâ ise küfürdür. 3. Şâyet küfür irâde edilseydi, kâfir küfrüyle muti olmuş sayılırdı; çünkü tâat, itaat edilenin muradının gerçekleşmesidir. 4. Allah’u Teala, Kur'ân-ı Kerîm'de meâlen: "Allah, kullarının küfrü tercih etmelerine râzı olmaz"[265] buyurmaktadır. Burada rızâ kelimesi, iradenin kendisidir. Bunun cevabı şöyle verilmiştir: Emir, bazen muhabbeti emretmek gibi irâdeden ayrılmaktadır; rızâ ise olana değil, kazâyadır. Tâat ise, emre uygundur ve irâdeden başka bir şeydir.”[266]

Burada geçen ‘muhabbeti emretmek gibi’[267] müellifin nüshasında ‘İmtihan edenin emri gibi’[268] şeklindedir.[269] Müellif bunu, İsfahânî’nin şerhinden aktararak şu şeklide açıklamıştır: “‘İmtihan eden emri gibi’ sözünün açıklaması; Bir kimse kölesinin içki içmesinden şüphelenir. Oysa bu kimse, kölesinin içki içmesini istememektedir. Sonra kölesini, içki içip içmediğine dair imtihan etmek ister ve ona emir verir; “İçki iç”. Emir verirken, aslında içinden kölesinin içki içmesini istememektedir. Bilakis asıl emri “Kölenin içki içmemesidir”. Anlıyoruz ki bu kimse emretmediği şeyi istemiş oldu. Çünkü kölesine içki içmeyi emretmediği halde, ondan içki içmesini istedi. Ne zaman ki emredilmeyen şeyin iradesi (istenmesi) caiz olacak, küfrün de iradesi o zaman caiz olacaktır. Nitekim, küfürde emredilmemiştir.

Şayet; emir demek talep demektir. Akıllı bir kimse, istemediği şeyi talep etmez. O zaman burada talep edilende, irade edilende içkinin içilmemesidir dersen; ben de sana şöyle cevap veririm: akıllı olan biri de bazen istemediği şeyi talep edebilir. Ancak, kendi tercihini irade etmiş olmaktadır. Mesela; efendi, kölesinden bir şey talep eder;

---

265 Zümer, 39/7.
266 el-Beyzâvi, s. 210
267 Arapçası: كأمر المحبة.
268 Arapçası: كأمر المختبِر.
269 Aynı zamanda incelediğimiz Kral Suud Kütüphanesindeki Tavâli‘ü’l-Envâr… 214/ B.T, numaralı, V. 148B, nüshasında ve el-İsfahânî’nin şerhinde de bu şekildir., s. 193.

oysa talep ettiği şeyin gerçekleşmesini istemez. Bunu da köleyi sınamak gibi bir amaçtan dolayı yapmış bulunmaktadır."[270]

Hacı Paşa, iyilik ve kötülük konusunda iki yerde er-Râzî et-Tahtânî'nin İlâhiyatü'l-Muḥâkemât kitabından aktarmıştır. Ayrıca her iki yerde, 'ifadeler ile nefis' konusundaki kendi düşüncelerini sunmuştur.

Birincisi: "zikredilen tüm alıntıları tercüme ettik. Allah'ın kazâsında şer (kötülük, fenalık) bulunması hususunda filozofların görüşü: kâinatta, yıldırım, şimşek ve deprem gibi nice zararlı olaylar meydana gelmektedir veya birçok eziyet veren hayvan bulunmaktadır. Şu da unutulmamalıdır ki Allah insana, onu kötülüğe itecek gazap ve şehvet gibi duygular vermiştir. Oysa Allah, sadece iyilik yapandır. Akıllara, "sadece iyilik olarak tanımlanan bu mevcudattan nasıl kötülük doğuyor?" diye bir sorunun gelmesi mümkündür.

Bu sorunun cevabı, hayır ve şerrin mahiyetini tam anlamaktan geçmektedir. Hayır; têsir etme açısından varlık, şer ise; têsir edememe açısından yokluk manasındadır. Dolayısıyla her varlık kendi zatında hayır olup, şer barındırmamaktadır.

Evet, bazen mevcûdat üzerinde "şer" kelimesi kullanılır. Ama bu, kendilerinde bir şer barındırdıklarından dolayı olmayıp; şerre sebep olmalarından dolayıdır. Sebep oldukları şer, kemâlâtın yok edilmesidir. Bazen de "hayır", hayra vesile olması bakımından mâdûmât (olmayan şeyler) üzerinde kullanılmaktadır. Yani "hayır" bazen, başkasının kemâlât kaynağı olmaktadır. Ayrıca mevcut bir şey, göreceli olarak hayır da şer de olabilmektedir. Örneğin güneş hem bileşenlerin çözülmesine hem ısınmaya hem de ışımaya sebeptir. Deniz suyunu buharlaştırıp, nem oranını yükseltmesi bakımından güneş; şerdir. Çünkü nem, insanlarda farklı hastalıklara neden olmaktadır. Yaşam kaynağı olmasına nispetense hayrıdır. Şer her ne kadar varlık üzerinde kullanılsa da, iyi araştırılsa sadece yokluğu kapsadığı görülecektir.[271]

Filozofların, bu babta verdiği misallerden biri de şudur; "Biz, öldürmenin şer olduğuna hükmediyoruz. Öldürme konusunda, yokluk ve varlık durumlarını düşündüğümüzde; şerrin yokluk durumlarında olduğunu bulmaktayız. Bıçağın kesiciliğine baktığımızda, bu bir hayırdır. Çünkü bu, bıçağın iyi bir bıçak olduğunu göstermektedir. Uzvun, kesilmeye uygunluğu da hayırdır. Sert olsaydı, bıçaktan

---

[270] el-İsfahânî, s. 194; Ek, s. 65.
[271] Er-Râzî et-Tahtânî, s. 207-208. Ek, s. 66-67.

etkilenmemesi gerekirdi ki bu şer olurdu. Ölenin canının gitmesi ve canın bedenden ayrılmasına baktığımızda ise, bu bir şerdir. Anlıyoruz ki; varlık hayırdır, yokluk ise şerdir." Görülüyor ki bu misaller delil olamaz. Sanki bu misaller şu sorunun cevabı gibi durmaktadır: "Sizler hayrın mahiyetini varlık, şerrin mahiyetini ise yokluk olarak tarif etmiştiniz. Oysa bizler, "şerri" varlık üzerine kullanılırken bulduk. Yani yaptığınız bu tarif doğru değildir. Ne cevap verirsiniz?" Onlar ise şöyle cevap vermekteler: "Hakikatte olan varlık şer değildir. Ancak diğerine göre şer olmaktadır. Bu bakımdan varlık, hayır ve şer olarak ikiye ayrılmaktadır. Yoksa kesinlikle varlıkta şer yoktur.

Filozofların söylediklerinin özeti şudur; şer, ilahi hükümde olağan olmuştur. Her mevcut şey potansiyel olarak bir sorumluluktur ve içinde şer bulundurabilir. Lakin, hayır yönleri şer yönlerine ağır basmaktadır ve birkaç şer için, birçok hayrı terk etmek de caiz değildir.

Müellifin vurguladığı nokta şudur: Mevcut olan şey, tesir etme ve kemâl yönünden hayırdır. Burada "kemâl" kelimesi, fiile dökülme manasındadır. Nitekim bazen "kemâl" fiile dökülme diye tefsir edilmektedir. [272]

İkincisi: Fahrettin Razi, bu konunun felsefede geçmediğini söylemektedir. "Allah'ın alemi kendi tercihiyle yarattığı" ve "hüsün ve kubuhun aklen mümkün olduğu" gibi iki temel görüşü benimsemedikleri sürece filozofların, bu konuya değinmesi zaten doğru olmaz. "Allah'ın alemi kendi tercihiyle yarattığı" temel görüşünü benimsemeleri lazımdır. Çünkü; "Allah'ın fiillerinde niçin şer vardır?" sorusunu soran bir kimsenin sözü; ancak Allah, fiillerinde tercih sahibidir, istediğini yapar istediğini yapmaz görüşüyle bir anlam ifade eder. Niçin böyle yaptı, şöyle yapmadı sorusu; ancak Allah'ın fiillerinde ihtiyar sahibi olduğunun bilinmesi hâlinde sorulabilir. Yalnız, Allah'ın fiilleri zâtının gereği olunca; "Niçin böyle yaptı, şöyle yapamaz mıydı" sorusunu sormak da mümkün olamamaktadır. Çünkü zatının gereği olunca, söz konusu fiillerin Allah'tan sâdır olmaması aklen mümkün değildir. O fiiller ister hayır olsun, ister şer olsun. Hüsün ve kubuhun aklen caiz olduğu görüşünü benimsemelerinin gerekli olmasının sebebi ise; çünkü biz böyle demezsek, Allah'tan olan her şeyin güzel olduğu; dolayısıyla O'ndan şer bir fiilin sadır olamayacağı ve O'nun hayır yapmasının zorunlu olduğu gibi mânâlar ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak

[272] Ek, s. 66-67.

Mutezile gibi bu iki temel görüşü savunanlar için, bu konuya değinmenin yerinde olacağı görüşündeyiz. Yoksa filozoflar gibi her ikisini inkâr eden ya da Eş'ariler gibi birini; sadece Allah'ın alemi kendi tercihiyle yarattığını savunanların yanında bu konuya temas etmek fuzûlî bir iş olacaktır.

Fahrettin Razi'ye cevaben: Biz filozofların, Allah'ın fail-i muhtâr olduğunu inkâr etiklerini doğrulamamaktayız. Bilakis, fail-i muhtârdır demektedirler. O zaman onların, "Allah, niçin şunu değil de bunu seçti?" diye soru sormaları mümkün hale gelmiş bulunmaktadır.

Aynı şekilde onların, hüsün ve kubuhun aklen mümkün olabileceğini inkâr ettiklerini de doğrulamamaktayız. Çünkü iyilik ve kötülük, bazen yaradılışa uygun olup olmama durumu için bazen yetkinliğe ve yetkinliğin azlığını ifade etmek için bazen de mükafatı, cezayı, övülmeyi ve yerilmeyi gerektiren fiiller için kullanılır. İlk ikisinde bir tartışma olmayıp, iyilik ve kötülük sonuncu ortaya çıkan mânâda; yani mükafatı, cezayı, övülmeyi ve yerilmeyi gerektiren fiiller için kullanıldığında bir tartışma söz konusudur. Burada da şöyle bir soruyla karşılaşıyoruz: "Madem Allah, zatıyla kemâlât ve hayır sahibi; o zaman nasıl oluyor da O'ndan sâdır olan bir eksiklik ve şer bulunabiliyor?".[273] Demek oluyor ki hüsün ve kubuh mükafatı, cezayı, övülmeyi ve yerilmeyi gerektiren fiiller için kullanılırsa; Allah'a "nasıl O'ndan sâdır olan bir eksiklik ve şer bulunabiliyor?" sorusu sorulabilmektedir. Bu da, Allah'a uygun görülmediği için tartışılmıştır.

[273] Er-Râzî et-Tahtânî, s. 205-206; Ek, s. 68.

SONUÇ

Hacı Paşa, Aydınoğlu beyliği zamanında yaşamış önemli bir Osmanlı âlimidir. Aslen Konyalı olsa da Aydında yaşadığı için Aydınî olarak meşhur olmuştur. Şerhu't-Tavâli' adlı eserini Beyzavî'nin meşhur Tavâli'si üzerine yazmıştır. Bu eserin İlahiyat kısmı üzerine üzerinde yaptığımız tahkik ve incelemede şu sonuçlara ulaştık: Hacı Paşa Tıp alanında tanınmakla birlikte kelâm ilminde de önemli bir birikime sahiptir. Bununla birlikte onun kelâma dair eserleri üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olduğuna işaret etmeliyiz.

Beyzâvî'nin Kitâbu Tavâli'i'l-Envâr min Matâli'i'l-Anzâr adlı eseri, kelâm ilmi alanında telif edilmiş en önemli eserlerden biri olup birçok âlim tarafından şerh edilmiş ve şerhler üzerine de çok sayıda haşiyeler yazılmıştır. Hacı Paşa'nın hayatına, özellikle çeşitli bölgelerde ve devrinin önemli şahsiyetlerinin yanında sürdürdüğü eğitim hayatına baktığımızda, bütün bu çevrelerin et-Tavâli' adlı eserin onun tarafından değerli bulunması ve ele alınıp şerh edilmesinde etkisi olduğu görülmektedir. Meselâ şerhinin mukaddimesinde bunu görüyoruz. Kendisi Tavâli'yi "çok önemli, değerli bilgileri açıklayan, Kelâmın prensiplerini ve amaçlarını kapsayan, öğrencileri en son noktalara kadar ulaştıran" bir eser olarak nitelemektedir.

Hacı Paşa, Tavâli'u'l-Envâr adlı eserin metnini şerh ederken aşırı uzatmalardan genel olarak kaçınmakla birlikte yine de bazı konuları ayrıntılı şekilde açıklamış, bazı konularda ise sadece bazı kelimelerin bir kısmını açıklayıp diğer bir kısmını açıklamadan geçmekle yetinmiştir.

Hacı Paşa, şerhine bir mukaddime eklemiştir. Hamd ile başlayan mukaddime, Hz. Peygambere salat ve selam ile devam etmiştir. Daha sonra kelâm ilminin önemine değinmiş, şerh ettiği eserin müellifini methetmiştir. Daha sonra şerhi telif etme sebebini ve bu şerhte izlediği metodu açıklamıştır. Ardından hedef kitlesini açıklamıştır. Nihayet mukaddimeyi, kitabı devrin sultanına hediye ederek bitirmiştir.

Şerhini, hâtime ile bitirmiştir. Burada, Allah'a hamd ile ve Hz. Peygambere salât ve selama yer vermiştir. Alışılmışın dışında yazmış olduğu şerhin ismini burada verir. Zira genellikle şerhlerin ismim mukaddime kısmında zikredilmektedir. Ardından şerhin kendi becerisinin eseri olmadığını; beğendiği bazı şârihlerden alıntılar yaptığına işaret etmek suretiyle okuyucuyu uyarmıştır. Burası, şerhin yöntemine dair

bir hatırlatma mahiyetindedir. Mukaddime, hâtime ile birlikte müellif ve şerh hakkında kapsamlı bir tanıtıcı metin hüviyetindedir.

Müellifin metni şerh etme yöntemi dikkat çekicidir. Zira et-Tavâli'in kelimelerini alıp şerh etmekle birlikte metin okunduğunda bir şerh değil, "kavluhu" gibi ibareler de olmasa, adeta tek bir metin ve telif bir kitap var gibi hissederiz. Bu durum nerede Tavâli metninin nerede şerhin başlayıp bittiğini tespit etmeyi de hayli zorlaştırmaktadır. Yine de bu konuda olabildiğince gayret sarfederek bu ayrımı yapmaya çalıştık.

Müellif, şerhinde ayetler ve hadislerden istişhadlarının yanı sıra, yer yer akli çıkarımlar ve deliller ile Arap dili ve belagatinin kurallarından da yararlanmıştır. Hacı Paşa, şerhin düzenlenmesinde Kadı Beyzâvî'nin yönetimini ve kelâmi yöntemini izlemekle beraber herhangi bir ekolün aşırı taraftarı olmaksızın çoğu zaman kendi kişiliğini de öne çıkarmıştır. Şerh'in İlahiyat kısmının tahkik ve incelenmesi esnasında müellifin felsefeciler ve mantıkçılardan etkilenmiş olduğunu gördük. Fahruddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Muhassal* adlı eserinden, Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Telhîsu'l-Muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserlerinden alıntılar yaptığını tespit ettik. En çok alıntı yaptığı eser ise Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muḥâkemât* adlı eseridir. Hacı Paşa'nın Kutbüddin er- Râzî'den etkilendiği ve aynı zamanda onun yazdığı *Levâmiʿu'l-esrâr şerḥu Meṭâliʿi'l-envâr* adlı eserine bir haşiye yazdığı da bilinmektedir. Hatta bu durumu, müellifin bir delili eleştirdiğinde ya da bir delile yapılan itirazı cevaplandırdığında ortaya koyduğu itiraz etme ya da cevap verme üslubundan açıkça görebilmekteyiz.

Müellifin herhangi bir konuda kişisel görüşünü açıkça belirttiğine ise nadiren rastlanmaktadır. Buralarda da daha çok Beyzâvînin neyi kastettiğini açıklamakla yetinmektedir. Bu gibi yerlerde de mütavazi davranarak kendisinin karar verme yetkisine sahip olmadığını belirterek bu tür itirazlar ya da sorunlar karşısında cevabı ya da hükmü okuyucuya bırakır veya okuyucuyu metnin başka kısımlarına yönlendirir. Ancak yine de Hacı Paşa Tavâli'ul-Envâr metninde geçen her şeyi kabul etmez ve zaman zaman Beyzâvî'nin görüşlerini de açıkça eleştirir. Şerhu't-Tavâli'de kullanılan dil, asıl metnin dilinden ayırt edilemeyecek kadar açık ve beliğ bir dil olup bu da Hacı Paşa'nın, Arap asıllı olmasa bile, Arapçadaki ustalığını gösterdiği gibi müellifin aynı zamanda dilbilimine hâkim olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed İsa (ö. 1356/1946), **Tarihü'l Bbimaristanad fi'l islam**, Dâr'ü'r-Râid'il-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1981.

Edwin E. Calverley ve James W. Pollock, Abd Allah Baydawi's Text, Along With Mahmud Isfahani's Commentary, **Nature, Man and God in Medieval Islam**, editied and translated. Brill Publishers, Leiden-Holland, 2002.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir (ö. 429/1037-38), **el-Farḳ beyne'l-Fıraḳ**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskı, 1977.

el-BâkıllânÎ Ebû Bekr Muhammed (ö. 403/1013), **el-İnṣâf**, Mektebet'ül-Ezherriye li't-Türas, Mısır, 2000.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed (ö. 403/1013), **et-Temhîd**, Müesse kütübü's-Sekafiya, Beyrut-Lübnan, 1987.

el-Beyzâvi, Abdullah b. Ömer el-Kâdi (685/1286), **Tavâli'ü'l-envâr Min Matâlı' Al-Anzâr,** Çeviri ve Tahkik: İlyas Çelebi; Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, Ankara, 2014.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân (1929-2013), **Kübre'l-yaḳīniyyâti'l-Kevniyye**, Dâru'l-Fikir, Şam-Sürye, Sekizinci baskısı, 1997.

el-Cündi, Muhammed Ebû Abdullah (ö. 732/1332), **es-Sülûk fi Tabakâtil-Ulemâi ve'l-Mülûk**, İrşâd, San'a-Yemen, 1995, 2. Baskı.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), **et-Taʿrîfât,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 1983.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), **Şerḥu'l-Mevâḳıf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 1998.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik (ö. 478/1085), **Lümaʿu'l-edille fî ḳavâʿidi Ehli's-sünne**, Âlemu'l-Kitab, Lübnan, 1987.

el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî (ö. 324/935-36), **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, el-Maktabatu'l-Asriyya, 2005.

el-Habeşî, Abdullāh Muhammed (ö. 1171/1758), **Câmiîîʿuş-Şürühi ve'l-Hevâşi**, el-Mücmaʿu-sSekâfi, Abü Dabbi-BAE, 2004.

el-Hâşimî, Seyyid Ahmed (1878-1943), **Cevâhirü'l-belâġa**, el-Mektebet'ül-Esriye, Beyrüt-Lübnan, 1999.

el-Hillî, Emâlüddîn İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1325), **el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer**, Astan Quds Razavi, Meşhed-İran, 1989.

el-Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr (ö. 756/1355), **el-Mevâḳıf**, Alemu'l-Kütüb, Beyrüt-Lübnan, 1999.

el-İsfahânî, Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman (ö. 749/1348), **Meṭâliʿu'l-enẓâr alâ Tavâliʿi'l-envâr**, Daru'l-Kütübî, Kahire-Mısır, 2008.

el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm (ö. 772/1370), **Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye**, Dar'ü'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrüt-Lübnan, 2002.

el-Kefevî, Eyyüp b. Müsa Ebü'l-Bekā el-Kefevî (ö. 1095/1684), **el-Külliyyât**, Dâru'r-Risâle, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskısı, 1998.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 333/944), **Teʾvîlâtü Ehli's-sünne**, (thk, Mecdi Baselüm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-lübnan, 2005.

el-Yâfiî, Abdullāh b. Es'ad (ö. 768/1367) **Mirʾâtü'l-cenân ve ʿibretü'l-yaḳẓân fî maʿrifeti ḥavâdiṡi'z-zamân,** Dar'ü'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrüt-Lübnan 1997.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî (ö. 766/1365), **İlâhiyatü'l-Muḥâkemât**, Şura Meclisi Ktp. Müze ve arşiv merkezi, 2002.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî (ö. 606/1210), **Dâiretü'l-maârifi'n-Nizâmiyye**, Haydarâbâd, 1924.

er-Râzî, İFahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), **Kitâbü'l-Erbaʿîn fî Uṣûli'd-Dîn**, Dâr et-Tedâmun, Kahire-Mısır, 1986.

el-Âmidi, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233), **Gāyetü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyyah, Beyrüt-Lübnan, 2004.

es-Safedî Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363), **el-Vâfî bi'l-vefeyât,** İhyau't-Türas, Beyrüt-Lübnan, 2000.

es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb (ö. 771/1370), **Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Vüsṭâ,** Princeton kütüphanesi, ABD, İslami mahtutlar, no. 259Y.

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153), **el-Milel ve'n-Niḥal**, Dâru'l-Mârife, Beyrüt-Lübnan, 1984.

eş-Şibrâvî, Süleyman el-Abid (ö. 1325/1907[?]), **Yânîʿu'l-Ezhâr Muhtasar'u Tavâliʿi'l-Envâr**, Dâr'ü'l-Kütüb el-Mısıriye, Kahire- Mısır, 2015.

et-Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Abdillâh el-Horâsânî (ö. 792/1390), **Şerḥu’l-Maḳāṣıd**, Daru’l-Maârifi’n-Nümaâniye, Lahor-Pakistan, 1981.

et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkādir (ö. 1010/1601), **Ṭabaḳātü’s-Seniyye fî Terâcimi’l-Ḥanefiyye**, Dâr’ur-Rifâai, Halep-Sürye, 1983.

et-Tûsî, Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed (ö. 672/1274), **Şerḥu’l-İşârât**, Neşrü’l-Belâge, Kom-İran, 1996.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 2004.

et-Tûsî, Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen (ö. 672/1274), **Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal**, Dâr’u’l-Edvaa, Beyrüt-Lübnan, ikinci baskı, 1985.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî (ö. 748/1348) **Siyeru aʿlâmi’n-Nübelâ**, Dâr’ul-Hedis, Kahire-Mısır, 2006.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî (ö. 748/1348), **Târîḫu’l-İslâm**, dârü’l-Garbi’l-İslami, Beyrut-Lübnan, 2003.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), **el-Keşşâf**, Dârü’l-Kütübi’l-Arabiya, Beyrut-Lübnan, üçüncü baskı, 1987.

Hacı Paşa, Hızır b. Ali el-Aydıni (ö. 827/1424), **Şifâʾü’l-Esḳām ve Devâʾü’l-Âlâm**, Kral Suud Üniversitesi, el yazma eserleri, genel no: 4842.

https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/7091, (Erişim: 10 Ekim 2021).

http://ktp.isam.org.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).

http://yazmalar.gov.tr, (Erişim: 10 Nisan 2020).

https://wadod.net/library/42/4282-1.pdf, (Erişim: 20 Haziran 2021).

İbn Haldûn, Abdu'r-Rahmân, (ö. 808/1406), **el-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ẖaber,** Darʿu'l-Fikir, Beyrüt-Lübnan, 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-Aʿyân**, Dar Sâdir, 1994.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer îr eş-Şâfiî (ö. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-nihâye,** Dâr İhya-Türas'el-Arabi, 1988.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem Ebü'l-Fazl (ö. 711/1311), **Lisânü'l-ʿArab**, Dâr Sâdir, Beyrüt-Lübnan, 1994.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil halîm el-Harrânî (ö. 728/1328), **Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye**, el-Maktabatü'l-Esrriye, Byerüt-Lübnan, 2004.

İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil halîm el-Harrânî (ö. 728/1328), **Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî teʾsîsi bideʿihimi'l-kelâmiyye**, Mücemaa Meilk feht, Medine, 1426/2005.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil halîm el-Harrânî (ö. 728/1328), **Mecmûʿatü'l-Fetâvâ**, Mücemaa Meilk feht, Medine, 1995.

İbni Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö. 428/1037), **el-Hidâye fi'l-Mantık**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyya, Beyrüt-Lübnan, 2016.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (ö. 1089/1679), **Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aẖbâri men ẕeheb**, Dâr İbni Kesîr, Beyrut-Lübnan, 1986.

İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ el-Mehdî-Lidînillâh (ö. 840/1437), **Tabakatü'l-Mu'tezile**, Dâr Mektebetü’l-Hayat, Beyrüt-Lübnan, 1961.

Kādı Abdilcebbâr, Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdilcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), **Şerḥu’l-Uṣûli’l-Hamse**, Mektebetü Vahbe, Kahire-Mısır, üçüncü baskı, 1996.

Kâtip Çelebi Muṣṭafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), **Keşfü’ẓ-ẓunûn,** Musanna Kütüphanesi, Bağdat-Irak, 1941.

Saçaklızâde, Mehmed Efendi el-Maraşi (ö. 1145/1732), **Neşrü’ṭ-Tavâli,** Dâr’un-Nür’u’l-Mübin, Amman-Ürdün, 2011.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), **eş-Şeḳāʾiḳu’n-Nuʿmâniyye**, Dar’ü’l-Kütüb’ü’l-Arabiye, Beyrut-Lübnan, 1975.

Yılmaz, Okan Kadir, **İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu**, TDV İslam Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2017.

EKLER

EK 1: Tahkik

[الكتاب الثاني في الإلهيات]

قوله (الكتاب الثاني في الإلهيات) يعني المباحث المتعلقة بالواجب عز شأنه. وفي هذا الكتاب أبواب ثلاثة، لأنَّ الكلام إما في ذاته تعالى أو في صفاته أو في أفعاله، فأفرد لكل منها بابا.

(الباب الأول: في ذاته تعالى)

(وفي هذا الباب فصول).

(الفصل الأول: في العلم به تعالى)

(وفي هذا الفصل مباحث)

[البحث الأول في إبطال الدور والتسلسل]

(البحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل) وإنَّما قدَّم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في إثبات الواجب لذاته الذي هو المطلوب في هذا الفصل.

(أما) بطلان (الدور: فلأنَّ[1] صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره)؛ إذ العقل يجزم بأنَّ الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد الغير، (فلو أثَّر الشيء في مؤثره) الذي هو (سابق عليه، لزم تقدم) الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود، ويلزم من ذلك تقدم (وجود) الشيء (على نفسه بمرتبتين)؛ لأنَّ المتقدِّم على المتقدِّم على الشيء متقدِّمٌ على ذلك الشيء، (وهو محال).

(وأما التسلسل): وهو أن يتراقى معروض العلِّية والمعلولية في سلسة واحدة من معلول معيَّن إلى غير النهاية، (فيدل على بطلانه وجهان).

الوجه (الأول: أنَّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين)، والجملة (الأخرى من المعلول الذي قبله) بالعلية، فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الأولى ضرورة (إلى غير النهاية، فإن استغرقت) الجملة (الثانية) الجملة (الأولى) بواسطة (التطبيق من الطرف المتناهي)، بأن يكون في مقابلته[2] كل فرد من الجملة الأولى فرد من الجملة الثانية هكذا إلى غير نهاية، (يكون الناقص) أعني الجملة الثانية، (مثل الزائد) أعني الجملة الأولى، وهو محال.

---

[1] د: فلأنَّه.

[2] م: مقابله.

(وإن لم تستغرق) الجملة الثانية الجملة الأولى بأن يوجد في الجملة الأولى فرد، ولا[3] يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته، (يلزم انقطاع) الجملة الثانية، والجملة (الأولى تزيد عليها بمرتبة) واحدة إذ المفروض ذلك، (فتكون) الجملة الأولى أيضا (متناهية)، لأنَّ الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ، متناهٍ، وقد فرضناهما غير متناهيتين[4]، هذا خلف[5].

فإن قيل: لا نسلم أنَّ الجملة الثانية إذا لم تستغرق[6] الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاعها، لجواز أن يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق، فإنَّ توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال. وأيضا المحال إنَّما لزم من المجموع، فجاز أن يكون المجموع محالا، ويكون[7] كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال، وأيضا هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها، والنفوس[8] الناطقة[9] فإنَّها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيها.

والجواب عن الأول: إنَّ عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناعه، فإنَّه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق، ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل، فنفرض ههنا الانطباق ولا نلتفت إلى عجز الوهم عنه أو قدرته.

فنقول: إن أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الأولى لزم تساوي الناقص والزائد، وهو محال. وإن امتنع الانطباق ولم تستغرق[10] الثانية الأولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين[11] فقط، فإنَّ امتناع[12] انطباق الجملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد، لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني: أنَّ المجموع إذا كان محالا فلا بدَّ وأن يكون أحد أجزائه محالا، إما على تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية، أو في نفسه، وههنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء

---

[3] م: لا.

[4] د: متناهية.

[5] الخَلْفُ بمعنى القول الرديء، وأما الذي بالضم فليس إلا الاسم من الإخلاف، أو المخالفة. انظر: محمّد الزَّبِيدي (المتوفى: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، حققه جمع من المحققين، دار الهداية، الكويت، 1965، نسخة المكتبة الشاملة، والكتاب موافق للمطبوع، 250/23.

[6] د: يستغرق.

[7] د: ولا يكون.

[8] د: والنفس.

[9] النفس الناطقة هي مجردة عن الأجسام، مفارقة للمواد، مرطبة على الأبدان، يفيض عليها صورة حيوانية منطبعة في البدن فيها، ويصدر عنها الأفعال النباتية والحيوانية بالآلات، وفعل غيرها يفعله بذاتها من غير توسط آلة، وهو التعقل. الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، مؤسسة المطالعات الإسلامية التابعة لجامعة ماكغيل طهران–إيران، الطبعة: الثانية، دار البيضاء، 1985، ص.500.

[10] د: يستغرق.

[11] كذا في د؛ وفي ف وم: الجملة. والأصح كما في د.

[12] د: امتنع.

محالا في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه إلا كون الجملة غير متناهية، فتكون الجملة الغير المتناهية محالا، وهو المطلوب.

وأما النقض بالأشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا أول لها فغير وارد، لأنَّ أحادها إذا لم توجد[13] معا في وقت من الأوقات كانت معدومة[14] في جميع الأوقات، بل الموجود أبدا جزء من أجزائها، فلم يجز فيها[15] التطبيق كامتناع ثانيه في المحالات والممتنعات.

فإن قلتَ: سلسلة الحوادث التي لا أول لها وإن كانت معدومة دائمة لكنها يمكن أن يفرضها العقل موجودةً معا في بعض الأوقات، وحينئذ يتأتّى[16] فيه توهم التطبيق، فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها، فيكون لا تناهيها باطلا، فيكون تناهيها حقا.

قلتُ: وجودهما معا[17] في آن واحد محال؛ فيجوز كون لزوم المحال منه لا من عدم تناهيها في زمان وجودها الغير المتناهي، فلا يلزم وجود المتناهي[18]، وكذلك النقض بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معا؛ التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد، لأنَّ الأشياء المترتبة إذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته، استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الجزء الآخر ينطبق على غيره، فلا جَرم يفضُل[19] في الزائد جزءٌ[20] لا ينطبق عليه شي، وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا، لأنَّ بعض أحادها لما[21] لم يتقدَّم البعض الأخر تقدما بالطبع أو بالوضع، لم يكن له امتداد، فلم يجز فيه التطبيق أيضا.

وإن فرض لغير المتناهي الموجود دفعة بلا ترتيب بين أجزائه، ترتيبٌ بين أجزائه،[22] جاز كون لزوم المحال من فرض وجود الترتيب بينها،[23] لا من عدم تناهيها،[24] فلا يتم برهان التطبيق فيها، وقد تحقق مما ذكر أنَّ برهان التطبيق

[13] د: يوجد.
[14] د: كان معدوما.
[15] د: فيه.
[16] د: بان.
[17] د – معا.
[18] م: التناهي.
[19] د م: يفصل.
[20] م: حينئذ.
[21] د م: لو؛ وفي ف أيضا لو، لكنها ملغاة بخط، ومكتوبة فوقها لما.
[22] د – ترتيب بين أجزائه.
[23] د: بينهما.
[24] د: تناهيهما.

يتم في الأشياء التي كلها موجود في آن واحد أو في زمان واحد، ولها ترتب[25] طبيعي؛ كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات؛ أو وضعي كجملة الأجسام، ولا يتم فيها فقد أحد الشرطين.

وهذا البرهان في غاية الوضوح على الفطن المتمرِّن، ومن ظن أنَّه ينقض إجمالا لدلالته على نهاية العدد؛ فذلك لغبائه، أو لعدم تمرُّنه، فإنَّ العدد من طرف النقصان متناه، وعن[26] طرف الزيادة غير متناه بالقوة لا بالفعل، بل الموجود من العدد بالفعل أبدا متناه، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار.

الوجه (الثاني): من الوجهين الدالين على إبطال التسلسل هو أنَّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية سواء كانت في سلسلة واحدة أو في سلاسل متعددة، (فمجموع الممكنات المتسلسلة[27] محتاجة إلى كل واحد منها) ضرورة احتياج المجموع إلى كل واحد من أجزائه، (فيكون) المجموع (ممكنا ومحتاجا إلى سبب، وذلك السبب) الذي يفتقر إليه المجموع (ليس نفس) المجموع، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وإلا لتقدم على نفسه، وهو محال، (ولا الداخل في) المجموع لأنَّ العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده، والداخل في المجموع استحال أن يكون كذلك (لأنَّه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون علة) لكل واحد من الآحاد، لأن من جملة تلك الأحاد نفسه وعلله، فلا يكون علة (مستقلة للمجموع)، فذلك السبب (أمر خارج عن المجموع، والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا) بل واجبا وهو المطلوب.

(لا يقال) الحصر ممنوع لأنَّ (المؤثر في) المجموع (هو الآحاد التي لا نهاية لها)، والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع، بناء على أن جميع أجزاء الشيء غير ذلك الشيء، وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر.

لأنَّا نقول: (إن أريد) بذلك (المؤثر كل) الآحاد (من حيث هو كل، فهو نفس المجموع؛ وإن أريد به كل واحد، لزم اجتماع المؤثرات على أثر واحد، وهو محال)، وأيضا على ذلك التقدير (يكون المؤثر داخلا) ونحن (قد أبطلناه).

وفي هذا الوجه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ علة المجموع يجب أن يكون علة جميع آحاده، حتى يمتنع كون المؤثِّر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض أو حصوله بمؤثِّر[28] آخر. وإن سلم فلا يلزم إبطال التسلسل، بل إثبات الواجب، وأنتم في بيان إبطال التسلسل لا في بيان إثباته تعالى، فلا يلزم مطلوبكم الذي أنتم متصدون لإثباته.

والجواب عن الأول: أنَّ العلة المستقلة للمجموع يجب أن تكون علة لجميع آحاده، إذ لو لم يكن علة لجميع آحاده، فإما أن يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب، لأنَّا لا نعني بالواجب إلا موجودا مستغنيا

---

[25] د: ترتيب.

[26] د: ومن؛ م: من.

[27] د: متسلسلة.

[28] د: مؤثر.

عن المؤثر، أو حاصلا بمؤثر آخر، فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له، لأنَّ العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتَّب المجموع عليه، وهذا ليس كذلك وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

وعن الثاني: بأنَّ إثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسة إليه، إذ لو كان بعده علة أخرى لكان ممكنا لا واجبا، وحينئذ يلزم إبطال التسلسل، وهو المدعى.

[البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود]

قوله (الثاني في البرهان) البحث الثاني في البرهان (على وجود واجب الوجود[29]، ويدل على وجوده وجهان): أحدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات، وثانيهما الاستدلال بإمكانهما.

الوجه (الأول): هو (أنَّه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا) فإن كان واجبا (لم يكن معدوما تارة) لاستحالة عدم الواجب، وإن كان ممتنعا لم يكن (موجودا) تارة (أخرى) لاستحالة وجود الممتنع، (وكل ممكن فله سبب، وذلك) السبب (لا بدَّ وأن يكون واجبا أو منتهيا إليه)، وإلا لكان ممكنا غير منتهٍ إلى الواجب، فيلزم الدور إن كان علته أو علة شيء من علله شيء من معلولاتهما، وإلا يلزم التسلسل وذلك باطل (لاستحالة الدور والتسلسل).

الوجه (الثاني): أنَّه (لا شك في وجود موجود) فهو (إن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا كان له سبب) لما مرَّ، وذلك السبب إما (واجب ابتداء، أو بواسطة)، وإلا يلزم الدور والتسلسل بعين التقدير الذي مرَّ في الوجه الأول، وكلاهما باطل.

(ولا يعارض) هذان الوجهان (بأن) يقال ما ذكرتم وإن دل على وجوده لكن معنا[30] ما ينفيه، وتقديره أن يقال: (لو كان) ذلك السبب موجودا (واجبا، لزاد وجوده) على ماهيته (لما مرَّ) في صدر الكتاب من الأدلة الدالة على ذلك، فيكون وجوده عارضا لذاته، (فيحتاج) وجوده (إلى ذاته) فيكون وجوده ممكنا، (فيكون له سببٌ)، إما (ملاقٍ) أعني ذاته، أو (مباينٌ)[31] أعني غيره، (فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده)؛ إن كان السبب ملاقيا، (أو) يلزم (إمكان) ذاته؛ إن كان السبب مباينا، وكلاهما باطلان[32]. لأنَّا نقول: قد (بينّا أنَّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود) ولا اعتبار (عدم)، فلا يلزم تقدُّم ذاته بوجوده على وجوده، ولا إمكان ذاته، هذا الجواب من طرف الأشاعرة. وللحكيم أن يقول: إنَّ وجوده عين ذاته فلا يحتاج إلى سبب.

---

[29] م – الوجود.

[30] م: معناه.

[31] د: مباينا.

[32] د م: باطل.

وقد يُقرّر الدليل على وجود الواجب بوجهٍ آخر، وتحريره أنَّ الممكن لا بدَّ أن يكون له علة فعلية، إن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن كانت ممكنة؛ فإما أن ينتهي إلى الواجب، أو تدور أو تتسلسل[33]، وأياً ما كان يلزم وجود الواجب؛ إما على تقدير الانتهاء فظاهر، وإما على تقدير[34] الدور أو التسلسل؛ فلأنَّ كل جملة كل واحد منها ممكن متناهيةً كانت أو غير متناهية؛ إما أن تكون[35] واجبة أو ممكنة، والأول باطل لافتقارها إلى أجزائها، لأنَّها لم تجب بذاتها بل بأجزائها، وكل مفتقر إلى غيره ممكن، وإن كان الثاني فلا بدَّ لها من علة، فتلك العلة إما كل آحادها أو بعضها أو أمر خارج عنها، فإن كان كل آحادها، فإن كان العلة جميع آحادها، يلزم أن يكون الشي علة لنفسه، وإن كان كل واحد منها فهو أيضا باطل، لأنَّ كل واحدٍ لا يستقل بإيجاد الجملة، وإن كان العلة بعض آحادها فهو أيضا باطل، لأنَّ كل واحد فرض، فعلته أولى بالسببية منه فتعيَّن أن يكون العلة أمرا خارجا عنها، وهو المطلوب.

لا يقال لا نسلم أنَّ الجملة إما واجبة أو ممكنة، وإنَّما تكون[36] كذلك لو كانت موجودةً، وهو ممنوع. فإنَّ الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل أن يقوم الوجود بجميع الممكنات، وعلى تقدير إمكانه[37] لا يلزم أن تكون[38] موجودة حتى تحتاج إلى علة موجودة، كيف ومن جملة الممكنات مجموع الحوادث وهو معدومٌ أزلا وأبدا، فتكون[39] جملة الممكنات دائمة العدم في جميع الأوقات، فلا يفتقر جملتها إلى فاعل يوجب الجملة. لأنَّا نقول: متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود، ومتى كان كل موجود بالنظر إلى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر إلى ذواتها يكون معدوما، فلا يكون وجودها إلا من الغير. ولا نقول[40]: نَّ جميع الممكنات ممكن واحد، بل هي ممكنات لا توجد بالنظر إلى ذواتها، بل من الغير، ولو قطع النظر لم يكن شيء منها[41] موجدا، وهذا بديهي لا شك فيه.

فإن قلتَ: لما ثبت أنَّ جميع الممكنات لا بدَّ لها من موجد خارج عنها فأي حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنَّه يكفي أن يقال من الموجودات الواجبُ، وإلا لكان جميع الموجودات ممكنا، وحينئذ يُحتاج إلى الواجب. فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب، والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات، فلا يتم إلا بتلك المنفصلة.

---

33 د: يدور أو يتسلسل؛ م: تسلسل.

34 م: التقدير.

35 م: يكون.

36 م: يكون.

37 د م: إمكانها.

38 م: يكون.

39 د: يكون.

40 د: ولأنَّا نقول.

41 ف: منهما؛ والأصح منها كما في د وم.

لا يقال لا نسلم أنَّ الجملة المركبة من الآحاد الدائرة أو المتسلسلة ممكنة. قوله[42]: لافتقارها إلى أجزائها وكل مفتقر إلى غيره ممكن.

قلنا: لا نسلم ذلك فإنَّ المركب من النقيضين أو الضدين مفتقر إلى الغير، مع أنَّه ممتنع، لأنَّا نقول: تلك الجملة إن كانت موجودة يندفع النقض لأنَّ كل مركبٍ موجودٍ فهو ممكنٌ، وإن لم تكن موجودة.

فإن قلت: لا نسلم أنَّ كل ممكن مفتقر إلى علة خارجة عنه، فإنَّ مجموع الموجودات المركبة من الواجب وجميع الممكنات الواقعة في الحال ممكن، مع أنَّه لا يفتقر إلى علة خارجة عنه، لحصوله عن الواجب بتوسط صدور الممكنات عنه على ترتيبها النازل منه تعالى.

قلت: نحن نخصص موضوع المقدمة القائلة بأنَّ كل ممكن يفتقر إلى علة خارج عنه بالممكن[43] الغير المشمل[44] على الواجب، وحينئذ يندفع النقض.

فإن قلت: يُختار أنَّ العلة المستقلة لجميع الممكنات نفسها، ولا نسلم امتناع كون الشيء علة لنفسه، فإنَّ المجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات علته المستقلة نفسه[45]، لأنَّ علته المستقلة[46] يشمل[47] على كل واحد من أبعاضه، والمشمل[48] على كل واحد من أبعاضه ليس إلا نفسه.

قلت: المراد بالعلة المستقلة ههنا هو[49] ما يحتاج المعلول إليها، ولا يحتاج إلى ما يخرج عنها، إلا أن يحتاج إليها، والعلة المستقلة بالشيء[50] بهذا المعنى لا بدَّ من الاعتراف بمباينتها له بوجودها عند وجوده، والمجموع المركب من الواجب والممكن علته المستقلة الواجب، فإنَّه يحتاج إليه ولا يحتاج إلى ما يخرج عنه، إلا أن يحتاج إليه، والواجب أوجد المجموع بتوسط إيجاده الممكنات بعضها بواسطة البعض، فإنَّه لما أوجدها اجتمعت معه في الوجود، فوُجد المجموعُ المجتمع منه.

واعلم أنَّ حصول الكل من أجزائه أقسام ثلاثة:

أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء أمر زائد على مجموعها كحصول العدد من الآحاد.

---

[42] في هامش ف: أي الحكيم.
[43] د: الممكن.
[44] د م: مشتمل.
[45] د: بعينه.
[46] د – لأنَّ علته المستقلة.
[47] د: مشتملة؛ م: يشتمل.
[48] د م: المشتمل.
[49] د – هو.
[50] د م: للشيء.

وثانيها: أن يحصل مع اجتماع الأجزاء منه متعلقةٌ باجتماعها، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف.

وثالثها: أن يحصل بعد اجتماع الأجزاء مبدئ فعل أو انفعال كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر.

والأول هو شيء مع شيء فقط، والثاني هو شيء لشيء مع شيء، والثالث هو شيء من شيء مع شيء، وكل واحد من الكلاّت الثلاثة أمر واحد، يسبب التأليف والاجتماع الذي هو جعل الأشياء الكثيرة، بحيث يطلق عليها الواحد بوجه ما. وجملة الموجودات على تقدير عدم الواجب يكون من القسم الأول، وهو شيء مع شيء فقط، وهو والأجزاء شيء واحد، فإنَّ الكل الأول هو مجرد الأجزاء فقط، وهو يكون موجودا بوجود الأجزاء ومعدوما بعدم آحادها.[51]

ويمكن أن يستدل على وجود الواجب عز شأنه بدليل حسن لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل، وهو أن يقال: لا شك أنَّ ههنا ممكنا موجودا، وكل ممكن موجود فله علة تامة موجودة، وتلك العلة ليست ممكنة، فتعيَّن أنَّ ههنا علةً تامةً موجودة واجبة وهو عين المطلوب. أما أنَّ ههنا ممكنا موجودا، فلأنَّا نحس وجود الحوادث من المركبات كالحيوانات وغيرها؛ وأما أنَّ كل ممكن موجود فله علة تامة، وتلك العلة لا بدَّ أن تكون[52] موجودة فقد عرفته فيما سبق؛ وأما أنَّ الممكن لا يكون علة تامة لشيء، فذلك[53] لأنَّ التأثير في الوجود موقوف على وجود المؤثر، والممكن في وجوده محتاج إلى المؤثر فيه، فكذا فيما يتوقف على وجوده بطريق الأولى، فلما[54] علم أنَّ تلك العلة لا تكون ممكنةً ولا ممتنعةً لضرورة كونها موجودة، علم أنَّها لا بدَّ أن تكون[55] واجبة، وهو المطلوب.

[البحث الثالث في معرفة ذاته]

قوله (الثالث في معرفة ذاته: مذهب الحكماء) والغزالي[56] (توفي: 505هـ/1111م) منّا، وضرار[57] من المتقدمين: (أنَّ الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى)؛ لأنَّ معرفة ذاته إما بالبديهية أو بالنظر، وكل منهما باطل. أما الأول: (فلأنَّ) ذاته (غير متصور بالبديهية) بالاتفاق. وأما الثاني: فلأنَّ المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد أو بالرسم،

---

[51] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مطبوعات ديني، قم-إيران، 2004، 33/3-34.

[52] م: يكون.

[53] د: وذلك.

[54] م: ولما.

[55] م: يكون.

[56] ف: الغزال؛ د م: الغزالي وهو الأصح.

[57] هو ضرار بن عمرو القاضي (?805/190)، معتزلي وإليه تنْسب الضرارية، وكان يزعم أنَّ الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنَّها بعض المستطيع. وأنَّ الانسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك. انظر:أبو الحسن الأشعري (المتوفى: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، صححه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة، 1980، 281؛ شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، المحقق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1963، 328/2.

وكل منهما باطل. أما الحد:[58] فلأنَّ ذاته غير (قابل للتحديد). لأنَّ الحد إنَّما يكون للمركب لما عرفت، (والتركيب منتف عنه) تعالى، (ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام) عن حقيقته تعالى حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[59]. فإنَّ السؤال بما إنَّما هو سؤال عن الحقيقة، (أجاب) موسى عليه السلام (بذكر صفاته وخواصه) حيث قال: ﴿رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۜ اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[60]. تنبيها على أنَّ حقيقة ذاته لا تعلم إلا بذكر مقوّماته، ولا مقوّم له لذا لا تركيب فيه، ولم ينتبه فرعون له، فلهذا ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُٓ اَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾[61]. أي سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته! فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال.

فلم يتعرض موسى عليه لبيان غلطه وجهله، فذكر صفاتٍ أبين فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَٓائِكُمُ الْاَوَّلِينَ﴾[62]. ليتنبه فرعونُ عن غلطه فلم يتنبه و(نسبه إلى الجنون)، كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال: ﴿اِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذ۪ٓي اُرْسِلَ اِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[63]. (فذكر) موسى (صفات أبين)، وأشار إلى أنَّ السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء، حيث (﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَاۜ اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾)[64].

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّ الحد إنَّما يكون للمركب، فلما لا يجوز أن يُطَّلع على صورة بسيطة تكون تصورها مستلزما لتصور حقيقته تعالى، كما سلف لك في تحقيق معنى أنَّ التعريف بالمفرد يجوز أو لا يجوز، (و)أما (الرسم فلا يفيد الحقيقة).

(وخالف المتكلمون) الحكماء (ومنعوا) معرفة (حصر) طرق حقيقته فيما ذكروا، لجواز معرفة ذاته بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة، (وألزمهم) المتكلمون (بأنَّ حقيقته تعالى هو الوجود المجرد، وهو معلوم) عندهم بالبديهة. والحق أنَّ هذا الإلزام ليس بصواب، فإنَّ حقيقته عندهم هو الوجود الخاص، والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض.

---

[58] د: بالحد.

[59] [الشعراء، 23/26]

[60] [الشعراء، 24/26]

[61] [الشعراء، 25/26]

[62] [الشعراء، 26/26]

[63] [الشعراء، 27/26]

[64] [الشعراء، 28/26]

[الفصل الثاني في التنزيهات]

قوله (الفصل الثاني) : المراد بالتنزيهات سلب ما يستحيل على الله تعالى مما فيه خفاء ومناقشة، لا الصفات السلبية مطلقا، وهي ليست[65] بمتناهية لأنَّ له بحسب كل موجود غيره صفة سلبية، وهي[66] كونه ليس ذلك الموجود، وفي هذا الفصل مباحث.

[البحث الأول في عدم مماثلة حقيقته تعالى غيرها]

(البحث الأول: إنَّ حقيقته تعالى لا تماثل[67] غيرها[68]) من الحقائق، إذ لو تماثلت غيرها فلا شك في أنَّها متميزة عما عداها بمميز، (فالموجب لذلك) المميز الذي (تمتاز[69] به) تعالى حقيقته (عن غيرها إن كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح)، لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق، فإيجابها ما تختص بها دون غيرها[70] مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح، (وإن كان) الموجب (غير ذاته فإن كان) ذلك الموجب أمرا (ملاقيا) لذاته، أي صفة له (عاد الكلام إلى) ذلك الموجب الملاقي، بأنَّ الموجب له إن كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره، فينقل[71] الكلام إليه مرة أخرى، (فيلزم التسلسل، وإن كان) ذلك الموجب أمرا (مباينا) عن ذاته، (كان الواجب في هويته) وامتيازه (محتاجا[72] إلى سبب منفصل، فكان) ذاته (ممكنا)، وهو محال.

(لا يقال) الحصر ممنوع، لأنَّ نفس تلك (الصفة المميزة لذاته) عن سائر الحقائق (اقتضت الاختصاص بذاته تعالى)، لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور أو التسلسل، ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى[73]؛ (كالفصل) فإنَّه لذاته يختص بخصة النوع من الجنس مع تساوي الخصائص في الماهية؛ (وكالعلة) فإنَّها لذاتها تختص لمعلول[74] معين لا لأمر آخر.

لأنَّا نقول: لا يجوز ذلك (لأنَّ تلك الصفة معلولة لذاته) تعالى فتكون متأخرة عن تعين العلة (فلا يكون مقتضية لتعين العلة)، لاستحالة أن يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء، (كالجنس)؛ فإنَّه لما كان ماهية مبهمة متأخرة في التحصل والتعين عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل، (وكالمعلول)؛ فإنَّه لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها[75]، (ولو جاز ذلك) أي لو جاز أن يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع

---

[65] د: إذ هي ليست.

[66] د: وهو.

[67] م: يتماثل.

[68] في المتن غيره.

[69] د م: يمتاز.

[70] د: غيره.

[71] د: فتنقل.

[72] د م: كان الواجب محتاجا في ثبوته وامتيازه.

[73] د ف – تعالى.

[74] د : بمعلول.

[75] م: بعينها.

كونه مساويا لسائر الذوات يلزم أن يتنافى (لوازم الأمثال)، لاختصاص بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي، لكنَّ اللازم محال فكذا الملزوم.

(قال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا) بدليلين:

- الأول: إنَّ (المعنى بالذات) هو (ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك) بينه وبين سائر الذوات، فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات.
- الثاني: إنَّ (الوجوه الدالة على اشتراك الوجود) بين الموجودات (تدل على اشتراك الذات) بين الذوات، بأن نقول: إنَّا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا، ونقسم الذات إلى الواجب والجوهر والعرض، فتبين أنَّ ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا.

(ويخالفه بوجوب القدرة التامة والعلم التام، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم[76])، وهي: الإلهية التي توجب أحوالا أربعة: هي الحييّة والعالمية والقادرية والموجودية. وقال المصنف: (لعل مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه، واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها) في الحقيقة.

[76] هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي (321هـ/933م)، ابن ابو علي الجبائي، المتكلم، شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذاهبهم، سكن بغداد إلى حين وفاته، ووضعوه في الطبقة التاسعة وإن تأخّر في السن عن كثير ممن يذكر في هذه الطبقة لتقدّمه في العلم، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، 16 جزءا، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى، 2002 ، 327/12؛ شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، 15 جزءا، الطبعة الأولى، 2003، 444/7؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (المتوفى: 840 هـ) **طبقات المعتزلة**، بتحقيق سُوسَنّة دِيفَلْد = فِلْزَر، دار مكتبة الحياة – بيروت 1961، 94.

[البحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى]

قوله (الثاني في نفي الجسمية) المبحث الثاني في نفي الجسمية (والجهة عنه[77]: الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة[78]، ولا في جهة خلافا للكرّامية[79]) أي أصحاب أحمد[80] بن الكرّام[81] (والمشبهة[82])، واحتج المصنف على نفي الجهة، ولم يحتج على نفي الجسمية لأنَّ نفي الجهة تستلزم نفي الجسمية، ولأنَّ الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية.

أما أنَّه ليس في جهة فلوجهين:

- الأول: (أنَّه تعالى لو كان في جهة وحيز، فإما أن يكون منقسما فيكون) الواجب (جسما)، إذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم، (وكل جسم مركبٌ) من الهيولي والصورة، أو من جواهر فردة، (ومحدثٌ لما سبق)، (فيكون الواجب مركبا ومحدثا، هذا خلف)؛ أو (لا ينقسم فيكون) الواجب (جزأ لا يتجزأ)، إذ لا نعنى[83] بالجزء سوى المتحيز بالاستقلال الغير المنقسم (وهو محال) بالاتفاق، أما عند نفاة الجزء؛ فظاهر، وأما عند المتكلمين؛ فلأنَّه يلزم أن يكون الله أصغر الأشياء، تعالى الله عنه[84] علوا كبيرا.
- الثاني: (أنَّه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق) في مباحث تناهي الأبعاد، فتقدُّره بذلك القدر (يكون) ممكنا (محتاجا إلى مخصص ومرجح)، فكان الواجب في تقدُّره بذلك القدر محتاجا إلى مخصص ومرجح، (وهو محال). ولهم أن يقولوا: المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال.

والأولى أن يقال: لو كان الله في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والأشكال والأكوان، أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[85]، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، لأنَّ وجوب الوجود ينافي هذه الأمور، لأنَّ المتصف بهذه الصفات

---

[77] م: عن.

[78] مصطلح كلامي يطلق على من يجسِّم الله تعالى.

[79] الكرامية هي فرقة كلامية نشأت على يد محمد بن الكرام المتوفي 260 هـ، وهم عدة أصناف ولهم أراء مختلفة. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني (المتوفى: 429هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية، 1977، 202؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى: 548 هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جزئين، دار المعرفة – بيروت، 19854، 107/1.

[80] كذا في الكل النسخ، والأصل محمد كما في كتب التراجم.

[81] هو محمد بن كرام بن عراق بن حزابة بن البراء، أبو عبد الله السجستاني (ت. 255هـ/869م)، زعيم الفرقة الكرامية. الأسفراييني، 202؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 188/66؛ الوافي بالوفيات للصفدي 265/4.

[82] المشبِّهة كمصطلح كلامي يطلق على من شبه الله تعالى بذات غيره أو صفة، وهم صنفان صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين متفرقون على أصناف شتى. انظر: الأسفراييني، 214.

[83] م: يعني.

[84] د – عنه.

[85] د: الاقتران.

يكون[86] جسما أو جسمانيا وواجب الوجود لا يجوز أن يكون جسما أو جسمانيا، أما أنَّه لا يكون جسمانيا؛ فلأن الجسماني إن كان عرضا فبيّن بنفسه، وإن كان هيوليَ فلافتقار الهيولي في وجودها إلى الصورة التي غيرها، وامتناع افتقار الواجب إلى غيره، وإن كان صورة فلافتقار الصورة في تشخّصها إلى الهيولي التي هي غيرها واستحالة افتقار الواجب في تعيّنه إلى غيره.

وأما أنَّه لا يكون جسما؛ فلما قلنا، ولافتقار الجسم في وجوده إلى جزئيه الهيولي والصورة الممكنتين، واستحالة افتقار الواجب إلى الممكن.

(احتج) القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم (بالعقل والنقل، أما العقل فمن وجهين):

(الأول: إنَّ بديهة العقل شاهدة بأنَّ كل موجودين) فرضا (لا بدَّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر: كالجوهر والعرض) القائم[87] الساري فيه؛ (أو) يكون (مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والأرض، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم) حتى يكون العالم سارياً فيه، (ولا حالا في العالم) حتى يكون ساريا في العالم (فيكون مباينا في الجهة) فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب.

(الثاني: أنَّ الجسم يقتضي الجهة والحيز) ضرورة، واقتضائه لهما ليس إلا (لكونه قائما بنفسه، والله تعالى شارك الجسم في القيام بنفسه، فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه) الحيز والجهة، فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما، وهو المطلوب.

(وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية) كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْد۪يهِمْۚ﴾[88]، و﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّۜ﴾،[89] وبكونه في (جهة) وحيز كقوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾[90]، ﴿وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَم۪ينِه۪ۜ﴾[91]، وغيرها من الآيات الدالة على ذلك.

(وأجيب عن) الدليل (الأول) من الدليلين العقليين: (بمنع الحصر)، أي لا نسلم أنَّ كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم، كيف ولم يقع الفراق إلا فيه؟ (وشهادة البديهة) على ذلك أيضا باطلة؛ (لاختلاف العقلاء في ذلك)، فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لَما اختلف العقلاء فيه؛ لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات.

---

[86] د م + إما.

[87] د م + به.

[88] [الفتح، 10/48]

[89] [ص، 75/38]

[90] [طه، 5/20]

[91] [الزمر، 67/39]

(و)أجيب (عن) الدليل (الثاني) منهما: بأنَّا[92] لا نسلم أنَّ الجسم يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته، بل الجسم (يقتضيهما لحقيقته المخصوصة) وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم.

(و)أجيب (عن الآيات) المذكورة: (بأنَّها) وإن دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنَّها (لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل)، لِما عرفت في صدر الكتاب من أنَّ الأدلة السمعية لا تعارض العقلية لأنَّها الأصل، فإما أن (يُفوِّض علم تلك الآيات إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف)، ولذلك يرون الوقوف على الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾[93] واجبا، أو تأوَّل كما ذكر في المطولات) من أنَّ المراد باليد القدرة، وبالاستواء الاستيلاء، وبالفوقية القهر.

[البحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول]

قوله (الثالث في نفي الاتحاد والحلول): المبحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره، ومعنى الاتحاد: أن يصير الشيئان شيئا واحدا من غير استحالة ولا تركيب.

(أما الأول) أي نفي الاتحاد: (فلأنَّه تعالى لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين فهما يُعد اثنان لا واحد)، وإن لم يبقيا موجودين (لم يتحدا) أيضا، لأنَّه إن عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر، وإن عدم أحدهما وبقي الأخر فكذلك لأنَّ المعدوم لا يتحد بالموجود.

قيل: لا نسلم أنَّهما لو كانا موجدين لم يتحدا، وإنَّما يلزم عدم الاتحاد لوكانا موجودين بوجودين وتعيّنين وهو ممنوع، فإنَّه يجوز أن يكونا موجودين بوجودٍ واحد وتعيُّن واحد كالجنس والفصل.

أجيب: بأنَّ الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعيّنَين، إما أن يكون أحد الوجودين الأولين وأحد التعينين الأولين أو وجودا ثانيا وتعيينا ثانيا[94]، فإن كان الأول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد، وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون كل واحد[95] من الوجودين والتعيّنين الأولين باقيا أو لا؛ والأول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيّنين متغايرين وهو محال بالضرورة، والثاني يوجب إما انعدام أحدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين[96]، وإما انعدامهما وحدوث ثالث، والأول محال، والثاني يستلزم نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعيّنان، وإلا يلزم أن يكون الوجود والتعيُّن موجودين، وهو محال.

---

[92] د – بأنَّا.

[93] أل عمران، 7/3.

[94] م – وتعينا ثانيا.

[95] م – واحد.

[96] م – وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين.

أو نقول: [97] إذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا أمران؛ ما قبل الاتحاد وهو شيئان، وما بعده فهو شيء واحد، فالأمران إن كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد قطعا، وإن كان أحدهما موجودا والآخر معدوما فإن كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء، وإن كان المعدومُ الأولَ امتنع أن يكون ثانيا لأنَّه موجود، ومن الممتنع أن يصير المعدوم عين الموجود، فظهر أنَّ المراد بقولهم الاثنان لا يتحدان: أنَّ الشيئين الذين قد وجد كل واحد منهما بوجود وتعيّن غير وجود الآخر وتعيّنه لا يمكن أن يكون شيئا واحدا مع بقاء تعيّنهما وهويّتهما الأولى، لا أن يوجد شيئان أصلا بوجود واحد حتى يرد النقض بالجنس والفصل وما أشبههما من الماهيات التي يوجد بعضها مع بعض ابتداء بوجود واحد وتعيّن واحد.[98]

(وأما الثاني) وهو الحلول: (فلأنَّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية)، بشرط امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى.

(وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة)، فإنَّه حكي عن النصارى أنَّهم قالوا: اتحدت الأقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس، واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وجل الباري تعالى في عيسى.

وحكي عن جمع من المتصوفة أنَّهم قالوا: إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا إنَّ الله تعالى يحلُّ في العارفين.

(فإن أرادوا) بالاتحاد والحلول (ما ذكرنا) فقد (بان فساده، وإن أرادوا به غيره؛ فلا بدَّ من تصوره أولا، ليتأتّى التصديق به نفيا أو إثباتا)، فإنَّه لا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد.

[البحث الرابع في نفي قيام الحوادث في ذاته تعالى]

قوله الرابع: (المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث في ذاته تعالى: اعلم) أنَّ صفة الشيء إما إضافية محضة غير مقتدرة[99] في الموصوف[100] بل مقتضية لإضافته إلى غيره كالأبوة والبنوة وكون الشيء يمينا وشمالا، وإما حقيقية، والحقيقية إما حقيقته محضة وهي: ما تكون مقتدرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره كالسواد والبياض للجسم، وإما حقيقته ذات إضافة وهي: إما أن تتغيَّر[101] بتغيُّر الإضافة كالعلم فإنَّه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته بتغيُّره[102]، فإنَّ العلم قد يكون بأنَّ زيدا ليس بموجود، ثم حدث فيصير العلم بأنَّ زيدا موجود، فيتغيَّر الإضافة والعلم المضاف معا أو لا يتغير كالقدرة، فإنَّ القدرة إلى تحريك جسم ما صفة مقتدرة في الموصوف وهي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر

---

[97] في هامش ف: هو طريقة الشيخ في الإشارات والتنبيهات وشرحها خواجة نصير.

[98] الطوسي، **شرح الإشارات**، 3/297-298.

[99] في هامش ف: أي الحاصلة.

[100] في هامش ف: أي في ذاته مع قطع النظر إلى غيره.

[101] د: يتغيَّر.

[102] د م – تغيَّر.

عن تلك الذات[103] فعل، وهي تقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه، ولا يتغَّير بتغير المضاف إليه، فإنَّ القادر على تحريك زيد وإن كان زيدٌ معدوما لم يضرّ في كونه قادرا في ذاته. والسبب في ذلك أنَّ القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي كتحريك جسم ما بحال مثلا، لزوما أوليا ذاتيا، وإلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي كالحجر والشجر مثلا لزوما ثانيا غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي، والأمر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغيَّر، فلأجل ذلك لا يتطرق التغيُّر إلى الصفة، وأما الجزئيات فقد تتغيَّر ولتغيُّرها تتغيَّر[104] الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها.

إذا تقرر هذا فنقول: (صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان: كتعلق علمه) بالمعلومات وتعلق (قدرته) بالمقدورات وتعلق (إرادته) بالمرادات (وهي متغيرة متبدلة) لا محيص عنه،[105] (وإلى أمور حقيقية: كنفس العلم والقدرة والارادة) فإنَّها صفات حقيقية لكن يلزمها إضافة كما عرفت.

وفيما ذكره المصنف نظر؛ لأنَّ تعلق علمه وقدرته وإرادته ليس من أحوال ذات الله تعالى وصفاته بالحقيقة، بل بالعرض، فإنَّ العارض لذاته هذا الأمر الكلي الذي لا يتغيَّر، وأما الجزئيات؛ فداخلة تحت ذلك الأمر الكلي تابعة له.

والأولى أن يقال: صفات الله تعالى إما إضافات محضة كالأول والآخر، وإما حقيقية عارية عن الإضافات كالحياة، وإما حقيقته يلزمها الإضافة كالعلم والقدرة والإرادة، والتغير في الصفات الإضافية وفي الإضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز، وأما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات إضافة أو لا (فهي قديمة لا تتغيَّر ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا).

على عدم جواز التغير فيها (وجوه) أربعة:

- (الأول: إنَّ تغيُّر صفاته) الحقيقية (يوجب انفعال ذاته) لكونه موضوعا للتغيُّر، (وانفعال ذاته محال) بالضرورة. وفيه نظر، لأنَّه إن أردتم بانفعال ذاته تبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته إذ النزاع لم يقع إلا فيه، وإن أردتم غيره فلا بدَّ من إفادة تصوره لينظر فيه.
- (الثاني: إنَّ) صفاته الحقيقة مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفاتٍ له (وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال باتفاق العقلاء) لامتناع اتصافه بصفة النقيضة[106] فصفاته الحقيقية صفات لكمال،[107] (فلو خلا) ذاته (عن) تلك الصفات (كان) ذاته (ناقصا، وهو محال).
- (الثالث: أنَّه) لو جاز أن يتبدل صفاته الحقيقة لصح اتصافه بمحدث ضرورة، و(لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه بذلك) المحدث أولاً، (لأنَّه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من

---

[103] د: الذوات.

[104] د – تتغير.

[105] أي التغير والتبدل.

[106] د – تعالى به لكونها صفاتٍ له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال باتفاق العقلاء لامتناع اتصافه بصفة النقيضة.

[107] د م: كمال.

لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية) لازمة لذاته، إذ لو كانت من العارض التي لا تنتهي إلى قابلية لازمة افتقرت إلى قابلية أخرى وينقل الكلام إلى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل فالقول به باطل (دفعا للتسلسل)، فعلم أنَّ تلك القابلية تكون إما لازمة لذاته أو منتهية إلى قابلية لازمة (فلا ينفك) تلك القابلية (عن ذاته)، فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون أزلية، (وصحة الاتصاف) أعنى القابلية (متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب إليه)، لكون القابلية نسبة من القابل والمقبول، والنسبة إنَّما تتحقق بعد وجود المنتسبين، وصحة وجود النسبة يستلزم[108] صحة وجود المنتسبين (فيصح وجود الحادث أزلا، وهو محال فثبت بهذا) الدليل (أنَّ كل أزلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا، فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن أزليا)، لكنَّه أزلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب.

واعلم: أنَّه لا حاجة للمصنف إلى هذا العكس، بل لما ثبت أنَّ كل أزلي لا يتصف بالحوادث فنجعله كبرى، لقولنا الله تعالى أزلي وكل أزلي لا يتصف بالحوادث لينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث، وهو المطلوب، وأنت تعلم أنَّ مثل[109] هذا التسلسل جائز أولا.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّ صحة الاتصاف بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة، فإنَّ صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف إلا على صحة وجود مقدوره لذاته، فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضرّ ذلك في صحة الصدور منه.

- (الرابع): إنَّ (المقتضي لتلك الصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى أو شيئا من لوازم ذاته) كان مقتضيا له ما[110] في وقت دون وقت آخر، وإذا كان كذلك (لزم ترجح أحد الجائزين) على الآخر (من غير مرجح) وأنَّه محال، (وإن كان وصفا آخر محدثا) فينقل الكلام إلى مقتضى ذلك الوصف (ولزم التسلسل، وإن كان) المقتضي لذلك الوصف (شيئا غير ذلك) أعني غير ذاته وغير صفاته (كان الواجب مفتقرا في صفته[111]) تلك (إلى) سبب (منفصل، وكل) واحد من هذه الأقسام (محال) فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب.

والمصنف اعترض على كل وجه[112] من الوجوه الأربعة:

---

108 د: مستلزم.

109 د: ميل.

110 د م – ما.

111 د: حقيقته.

112 د م: واحد.

أما على الأول (فبأن يقال: الله تعالى لا ينفعل عن غيره، ولكن) لا يلزم من عدم انفعاله عن غيره أن (لا يجوز) تغيّر[113] صفاته، فإنَّه يجوز (أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة، كل واحدة[114] منها مشروطة بانقراض الأخرى[115])، فلا ينفعل عن غيره، بل ينفعل عن ذاته، فإنَّ المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الأخرى[116] ذاته، وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع، والانفعال الممتنع هو أن يكون متأثرا عن الغير.

وأما على[117] الثاني فبأن يقال: قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلَّمٌ، ونمنع أنَّه لو خلا عنها كان ناقصا، فإنَّه إنَّما يكون الخلو عنها نقصا إذا لم يكن للصفة الزائلة خَلفٌ، وأما إذا كان لها خَلفٌ فلا يلزم نقص، فإنَّه يجوز أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها (مختصة بحال ووقت تتعلق[118] الارادة بها) في ذلك الوقت والحال، (وخَلفٌ لما زال فيكون الكمال مطَّرِدا) ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة.

لا يقال: إنَّ كل واحدة منها يجب أن تكون صفة كمال، فعند زوال الصفة السابقة يلزم[119] النقص لخُلُوه عنها لأنَّا نقول يجوز أن يكون صفة كمال[120] مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها، فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا.

وأما على الثالث فبأن يقال: الملازمة ممنوعة، فأنَّا لا نسلم أنَّه لو صح اتصافه بمحدث[121] لصح اتصافه به أزلا، (فإنَّ إمكان الاتصاف) بالصفة المحدثة (لما توقف على إمكان) الصفة المحدثة، (لم يكن) إمكان الاتصاف بها (قبل إمكان) الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل[122] الموقوف عليه، وإمكانها لم يتحقق في الأزل؛ لأنَّ إمكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها، أو بوقت معين، وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت.

وأما على الرابع فبأن يقال: المقتضي للصفة الحادثة الفاعلُ المختارُ، ولزوم ترجح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع؛ لجواز أن يكون تعلق إرادة الله تعالى بوقت معين مرجحا.

---

113 د: لغير.

114 د: واحد.

115 د: الآخرين.

116 د: الآخرين.

117 د – على؛ وفي هامش ف: على صح.

118 د: لتعلق.

119 د — يلزم.

120 د: كمالا.

121 د: بالمحدث.

122 د – الموقوف قبل.

واعترض أيضا على القول بعدم جواز التغير في الصفات الحقيقة، بأنَّ الإضافات التي[123] للقدرة أحوال ذات الله تعالى، فإذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير أحوال ذاته حتى صفاته الحقيقة؟ وأيضا الإضافاتُ المحضةُ لذات الله تعالى كقَبْلية الله تعالى ومعيته وبَعديته بالقياس إلى حادث ما، لو كانت أمورا موجودة[124] في الخارج وجاز تغيّرها، جاز أن يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها أو يزول عنها صفة بعد وجودها، وإذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقة؟

وأجيب: بأنَّ الإضافات لا وجود لها في الأعيان، وتغيَّر الاعتبارات العقلية لا يضر على أنَّ الاضافات التي للقدرة ليست من أحوال ذاته تعالى بل هي أحوال للقدرة، فلا يلزم من جواز تغيَّر أحوال قدرته تغير أحوال ذاته، لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرّر[125] لها في ذاته عند بعض، فإنَّ الحكماء قد اجمعوا[126] على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير إضافية ولا سلبية، وإلا لزم أن يكون فاعلا وقابلا[127] وأن يكون معلول الأول غير مباين لذاته تعالى، لأنَّ علم الله تعالى لما كان هو حصول الصور فيه والعلم متقدم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولا، ثم يوجده فيكون صورة العقل الأول مستندة أولا إليه تعالى ثم العقل الأول، فالمعلول الأول لا يكون معلولا أولا وهو مقارن لا مباين له، وكذلك الكلام في الارادة والقدرة فإنَّهما يتقدمان على المراد والمقدور، فلو لم يضر تغيُّر الاعتبارات فلم لا يجوز تغيُّرها.

لأنَّا نقول: تغيَّر تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الأوقات وأنَّه محال، بخلاف تغيَّر الإضافات فإنَّ سلبَها في بعض الأوقات ليس بمحال.

(احتج) الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين:

- أحدهما: (أنَّه تعالى لم يكن فاعلا للعالم) ضرورة كون العالم محدثا (ثم صار فاعلا) له، والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه[128] الصفة الحادثة بذات الله تعالى.
- وثانيهما: (أنَّ الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني[129]) لا لكونها قديمة، (فإنَّ القدم) لكونه[130] (عدميا) لأنَّه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة، فإنَّ صحة الاتصاف أمر وجودي والأمر العدمي (لا يكون جزأ

---

[123] د – واعترض أيضا على القول بعدم جواز التغير في الصفات الحقيقة بأن الإضافات التي.

[124] م: موجودا.

[125] د م: تقرير.

[126] د: اجتمعوا.

[127] م: أو قابلا.

[128] د – هذه.

[129] د: معان.

[130] د: لكونها.

من المقتضي) للأمر الوجودي، (والحوادث تشارك) الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني (فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى) لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام.

(وأجيب) عن الأول: (بأنَّ التغير في الإضافة والتعلُّق لا في الصفة)، لأنَّ كونه تعالى فاعلا للعالم إضافة، ويتعلق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضا.

وعن الثاني: أنَّ[131] (المصحح لقيام تلك الصفات) القديمة (حقائقها المخصوصة، أو لعلَّ القدم شرط) لصحة[132] الاتصاف، والقدم وإن[133] كان عدميا يجوز أن يكون شرطا للأمر[134] الوجودي، أو لعلَّ (الحدوث مانع) لصحة الاتصاف.

ومما دعا[135] الحكماء إلى أنَّ الواجب تعالى ليس له صفة حقيقية للزوم كونه تعالى مستفيدا لكمال، أو ناقصا في ذاته، وكل واحد منهما محال. وهو توهم لأنَّه إنَّما يكون مستفيد الكمال إذا كانت تلك الصفة مستفادة من أمر خارج عن ذاته وليس كذلك، لذا الموجِب والمستلزِم لتلك الصفة ليس إلا ذاته فإنَّها من توابع ذاته وأثر من آثاره.

[البحث الخامس في نفي الأعراض المحسوسة عن الله تعالى]

قوله (ولا يلتذ باللذائذ الحسية) لما كان اللذة إدراك الملائم، والإدراك إما حسي أو عقلي كانت اللذة أيضا على قسمين: حسية وعقلية.

واللذة[136] الحسية إما ظاهرة تتعلق[137] بالحواس الظاهرة، وإما باطنة تتعلق بالوهم والخيال؛ كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية، فمرتبة اللذة الحسية الباطنية أقوى من الظاهرة؛ لأنَّها آثرٌ عند العقلاء؛ ومرتبة اللذة العقلية الصرفة أولى منهما جميعا، فإنَّ اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الإدراك وتفاوت المدرَك وتفاوت القوى المدرِكة، فإنَّ القوى المدركة ما كانت في نفسها أشرف وأقوى، يكون لذاتها أتم، كما أنَّ لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب أقوى من لذة العين المريضة، وكذلك الإدراك ما كان أقوى يكون اللذة أكثر، كما أنَّ العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب يكون لذته[138] أكثر، وكذلك[139] المدرَك ما كان أشرف كان اللذة في نيله أعظم، فإنَّ المعشوق المنظور ما كان أحسن يكون لذة رؤيته أكثر، ولما كان القوة العقلية أشرف من القوى الحسية لأنَّها مجردة وهي منغمسة، وإدراكها أقوى لأنَّها عاقلة

---

131 د: بأن.

132 د: بصحة.

133 د: ولو.

134 د: شرط الأمر.

135 د: ادعى.

136 د: اللذات.

137 م: يتعلق.

138 د: لذاته.

139 د: كذا.

بذاتها[140]، وإدراك القوى الحسية بالآلات ومدرَكات العقل أقوى، لأنَّها كليات من مدرَكات القوى وهي جزئيات، لا جرم تكون[141] اللذة العقلية أقوى من سائر اللذات.

فإن قيل: نحن لا نلتذُّ بالمعقولات ولا نتألَّم بالجهالات، فلو كانت اللذة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك، بل قد لا نجد لذة أصلا.

فالجواب: إنَّ اللذة ليست نفس إدراك الملائم بل حالة تابعة لإدراك الملائم، فمن البيّن أنَّا إذا أدركنا ملائما حصل لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذة، فإدراك الملائم أو المنافي وإن أقتضى اللذة والألم إلا أنَّ هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الإدراك دائما، فربما يتوقف حصولها على وجود شرط وارتفاع[142] مانع، ولا شك أنَّ للنفس ألفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالأخلاق الذميمة، فلعلَّ ذلك مانعٌ من وِجدان اللذة بالمعقولات، كما أنَّ المريض الممرور الذي تغلب[143] عليه الصفراء لا يتلذذ بالحلاوى بل يَعافها ويكرهها.[144]

وإذا كان اللذة إدراك الملائم وقوّتها بحسب قوة المدرك وقوة إدراكه فلا شك أنَّ كمالات ذاته تعالى ملائمة له وأقوى المدركات الملائمة، وإدراكه تعالى إياها أقوى الإدراكات، فيلتذ ذاته تعالى بذلك أقوى التذاذ.

[الفصل الثالث في التوحيد]

قوله (الفصل الثالث في التوحيد: احتج الحكماء) على أنَّ الواجب واحد (بأنَّ وجوب الوجود نفس ذاته) لأنَّه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه إلى الذات ويلزم من إمكان الوجوب إمكان الواجب على ما سبق (فلو شارك في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك) الغير (بالتعيُّن)، لأنَّ المشتركين في تمام الماهية إنما يمتازان بالتعين (و)حينئذ (يلزم تركب) الواجب من الوجوب والتعيُّن، وأنَّه محال.

واعلم: أنَّ هذا الدليل مما اخترعه المصنف ودليل الحكماء على التوحيد ليس ذلك، بل دليلهم على ذلك هو: أنَّ علة تعيُّن الواجب الوجود إن كانت ماهيته فلا واجب وجودٍ غيره، وإن كانت غيرها[145] كان الواجب محتاجا في تعيُّنه إلى غيره وهو محال، وهذا أخصر وأقوى مما ذكره المصنف، لأنَّ الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية.

---

[140] د: بذواتها.

[141] د: يكون.

[142] د: أو ارتفاع.

[143] د م: يغلب.

[144] من بداية البحث إلى هنا منقول من: محمد بن محمد قطب الدين الرازي التحتاني (المتوفي: 767هـ)، **الهيات المحاكمات**، مكتبة مجلس الشوراي الإسلامي، طهران، 2002، 441-442.

[145] د م: غيره.

وقد يُستدَّل عليه بأن يقال: الواجب منحصر[146] في شخص واحد، إذ لو وجد منه شخصان فلا نسلم إما أن يكون امتياز كل واحد منهما عن الأخر بتمام حقيقته[147] أو لا يكون، فإن كان الوجوب بالذات عرضيا للواجب قد بيَّنّا أنَّه ذاتي هذا خلف.

وإنَّما صحت الملازمة المذكورة وهي استلزام امتياز كل واحد منهما عن الآخر بتمام حقيقته لكون الوجوب عرضيا لكل واحد منهما، لأنَّ الشيئين الممتاز كل واحد منهما عن الآخر بتمام الحقيقة لا يكون الوجوب المشترك بينهما ذاتيا لهما، فيكون عرضيا لهما، وإن لم يكن كان امتياز كل واحد منهما عن الآخر ببعض حقيقته، وكان[148] كل واحد منهما مركبا من الوجوب بالذات ومما به امتيازه عن الآخر.

فإن قلتَ: لم لا يجوز أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر ليس بتمام حقيقته، لكن يكون كل منهما مشارك الآخر في تمام ماهيته، وامتياز كل منهما عن الآخر ليس بجزء حقيقته، بل بمشخِصه اللاحق بها[149] بعد تحصلها.[150]

قلتُ: الملازمة الثانية مبنية على زعم بعض المتأخرين من أنَّ المشخِص جزء من الشخص، فإنَّ زيدا مثلا ليس عبارة عن الإنسان وحده[151] بل عنه مع التشخص[152] الزيدي.

والحق أنَّ المشخص ليس بحيِّز من ذات الشخص، بل عارض لها خارج عنها ضرورة لحوقه إياها بعد تحصيلها، لكنّا نقول الاعتراض المذكور باطل، لأنَّ تعيُّنه تعالى نفس حقيقته، إذ لو لم يكن تعيُّنه عين حقيقته وهو ليس بجزء منه لكان عارضا له، والعارض مفتقر إلى المعروض الذي هو غيره والمفتقر إلى الغير ممكن، وكان تعينه تعالى ممكنا، وكان له علة فإن كانت نفسه والعلة إنَّما توجد المعلول بعد تعيُّنها في نفسها، كان الواجب متعيّنا قبل تعيُّنه وهو باطل. وفيه نظر يعرف بالتأمل في النظر الذي ذُكر في استدلالهم على أنَّ وجود واجب الوجود نفس حقيقته، مع أنَّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون لكلٍ من الواجبين وجوب ذاتي خاص به هو نفس حقيقته، ويكون كل منهما مخالفا للآخر بتمام الحقيقة ومطلق الوجوب الذاتي[153] عرضيا لهما، فإنَّ الواجب[154] له وجود خاص به هو نفس حقيقة[155] ووجود عرضي له ولغيره من وجوديات الممكنات، فلِم لا يجوز فيما نحن فيه مثل ذلك.

---

[146] د: منحصرة.

[147] م: الحقيقة.

[148] د: فكان.

[149] م: بهما.

[150] د م: تحصيلها.

[151] د: واحدة.

[152] م: الشخص.

[153] م: الذي.

[154] م: الوجوب.

[155] م: حقيقته.

أو يقول: لم لا يجوز أن يكون لكل واحد من واجبي[156] الوجود ماهية خاصة مخالفة لماهية الآخر يكون تشخص كل واحدة من تكل الماهيتين عينها، والوجوب الخاص لكل واحدة من تلك الماهية عينها أيضا. وهذا الاعتراض لا يختص بهذا الدليل الأخير، بل وارد على ما ذكر أيضا قبله يعرف ذلك بالتأمل.

ومما يُتفرَّع ويبتني على مسألة[157] التوحيد امتناع أن يكون للواجب الوجود ماهية كلية، لأنَّه لو كان له ماهية كلية يلزم أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذته، وإما إمكان الممتنع لذاته، وكلاهما بيّن الاستحالة.

بيان اللزوم أنَّه[158] لو كان للواجب ماهية كلية[159] ووجود منها جزئي واحد، وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة، فامتناعها إما لنفس تلك الماهية أو لغيرها، فإن كان لنفس تلك الماهية امتنع أن يوجد الجزئي الواحد أيضا، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو أحد الأمرين، وإن كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر إلى تلك الماهية ممكنة، فكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير، فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الأمر الثاني.

وإنَّما قلنا إنَّه يُبتنى على التوحيد لأنَّ لزوم أحد الأمرين الممتنعين[160] أعني امتناع الواجب لذاته وإمكان الممتنع لذاته إنَّما هو[161] يثبت بعد تسليم امتناع غيره، وترديد أنَّ ذلك الامتناع إما لنفس تلك الماهية أو لغيرها وهو ظاهر.

واحتج (المتكلمون) على توحيد الواجب عز شأنه بحجتين:

الأول[162]: (أنَّا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما) أي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات، لأنَّ صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات، وكانت نسبة تلك القادرية إلى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد[163] تاما في المؤثرية في جميع الممكنات، وحينئذ وجب أن (لا يوجد شيء) من الممكنات، لأنَّه إن وجد شيء (منها) فلا يخلو من أن يكون المؤثر فيه أحدهما دون الآخر، أو كل واحد منهما، والأول[164] باطل، لأنَّ ذلك الممكن لما استوت نسبته إليهما فوقوعه بأحدهما دون الآخر باطل، (لاستحالة الترجيح من

---

[156] د م: الواجبي.
[157] د: مسألة.
[158] م: أن.
[159] د – كلية.
[160] م: الممتنع.
[161] د – هو.
[162] د: الأولى.
[163] م: فيكون على كل واحدة.
[164] د: الأولى.

غير مرجح)، والثاني أيضا باطل (لامتناع اجتماع المؤثرين[165] على أثر واحد). واعلم: أنَّ هذه الحجة تدل[166] على امتناع إلهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع إلهين مطلقا.

الثانية: أنَّا لو فرضنا إلهين (فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض) ذلك، (وحينئذ إما أن يحصل مرادهما) فيلزم اجتماع النقيضين (أو لا يحصل مراد كل واحد منهما) فيلزم ارتفاع النقيضين (وكلاهما محال، وإن حصل مراد أحدهما وحده، يلزم عجز الآخر) الذي لم يحصل مراده وهو أيضا باطل، (وإن لم يمكن) للآخر إرادة سكونه (فيكون المانع) من إرادة السكون (إرادة الآخر فيلزم عجزه)، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك كما عرفت، (والعاجز لا يكون إلهاً).

فإن قلتَ: يريدان شيئا واحدا لا بأن تكون إرادة أحدهما مانعة من إرادة الآخر، بل لأنَّ كلا منها يريدان الأصلحَ، والأصلح لا يكون إلا طرفا واحدا.

قلتُ: كون الفعل أصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجي.

وهذا الحجة الثانية تسمى دليل التمانع، وأنت تعلم أنَّ هذا الدليل إنَّما يدل على نفي إلهين قادرين فاعلين في حالة واحدة، ولا يدل على نفي إلهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء، فإنَّه أعم مأخذا كما بيَّنّا.

(ويجوز التمسك في التوحيد بالدليل النقلية) كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾[167]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌۚ﴾[168]، وقوله تعالى: ﴿اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾[169]، ونحوها مما يدل على وحدانية الله تعالى، لأنَّ صحة هذه الأدلة ليست بمتوقفة على التوحيد؛ لأنَّها متوقفة على صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد، فلا يفضي إلى الدور.

[الباب الثاني في صفاته تعالى]

قوله (الباب الثاني في صفاته)، المراد من صفاته تعالى الصفات الثبوتية، وفي هذا الباب فصلان: لأنَّ الصفات إما أن يتوقف عليها أفعاله أو لا.

---

[165] د: المؤثرين.

[166] م: يدل.

[167] [محمد، 19/47]؛ في كل النسخ: فاعلم أنَّه لا إله إلا هو، والأصح كما في المصحف.

[168] [إخلاص، 1/112]

[169] [فصلت، 6/41]

[الفصل الأول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله]

فالفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله، والفصل الثاني: في سائر الصفات. وفي الفصل الأول مباحث.

(المبحث الأول في القدرة**)**

(اتفق المتكلمون على أنَّه تعالى قادر) وفاعل بالاختيار، على معنى أنَّه يصح منه فعل العالم وتركه على السواء بحسب الدواعي المختلفة، وذهب الفلاسفة إلى أنَّ تأثره في وجود العالم بإيجابٍ، على معنى أنَّ العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالإضاءة فإنَّه لازم لذاتها، وكتأثير النار بالإحراق والتسخين، وإثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار مبني على حدوث العالم، وإبطال حوادث لا إلى أولٍ لها.

حجة المتكلمين على ذلك (أنَّه تعالى لو كان موجبا بالذات) فإن[170] (لم يتوقف تأثيره في العالم على شرط حادث، لزم قدم العالم)، لأنَّه حينئذ إما أن لا يتوقف على شرط أصلا وهو ظاهر، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة، أو يتوقف على شرط قديم وهو أيضا كذلك، إذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم أثره، لكن قدم العالم محال لما بيّنا[171]، (وإن توقف) تأثيره في العالم على شرط حادث (فإما أن يتوقف على وجود) ذلك الشرط الحادث، أو على ارتفاعه وعدمه، فإن توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم[172]، فيلزم أن يكون صدوره لوجود شرط آخر حادث، وهكذا القول في حدوث شرط الشرط (فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها)، لاحتياج كل شرط آخر مقارن له (إلى غير النهاية، وهو محال). وإن توقف (على ارتفاعه[173]) موجود ذلك الشرط أيضا يكون موقوفا على عدم حادث آخر قبله هكذا إلى غير النهاية، (فيلزم) القول (بحوادث متعاقبة لا أول لها، وهو أيضا محال، لأنَّ جملة ما حدث) من الحوادث (إلى زمان الطوفان إذا أطبقت بما مضي) من الحوادث (إلى يومنا) هذا، (فإن لم يكن في) المجموع (الثاني) حادث (لا يكون بإزائه في) المجموع (الأول شيء) من الحوادث (يساوي الزائد الناقص) ضرورة وإنَّه محال. (وإن كان) في المجموع الثاني حادث ليس بإزائه في المجموع الأول شيء حادث، (انقطع) المجموع (الأول) ضرورة، (و)المجموع (الثاني، إنَّما زاد على) المجموع الأول (بقدر متناه)، وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان إلى يومنا هذا، (فيكون) المجموع الثاني أيضا (متناهيا)، لأنَّ الزائد على المتناهي يقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف.

---

170 د: فإنَّه.

171 د: لما بيناه.

172 د –العالم.

173 م: ارتفاع.

(قيل) على هذا الدليل: لا نسلم أنَّ المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على الشرط الحادث[174] يلزم قدم العالم، وإنَّما يلزم ذلك أن لو أمكن وجود العالم أزلا، بل (تخلَّف عنه العالم لامتناع وجوده أزلا) لما بيَّنا[175] أنَّه لو وجد العالم فيه لكان متحركا أو ساكنا وكل منهما محال، فوجوده في الأزل محال فتخلفه عن المؤثر لامتناع وجوده أزلا، فإنَّ صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر إمكان الأثر.

أجيب: بأنَّا لا نسلم أنَّ وجود العالم في الأزل ممتنع، فإنَّ وجود العالم في الأزل إنَّما يكون ممتنعا إذا وجد متحركا، وأما إذا وجد ساكنا فلا يمتنع.

وهذا الجواب ضعيف. لأنَّ الدليل كما دلَّ على أنَّ العالم لا يمكن أن يوجد في الأزل متحركا كذلك دل على أنَّ العالم لا يمكن أن يوجد في الأزل إذا كان ساكنا أيضا، ولذلك قوّاه المصنف بجواب آخر تسليمي، أشار إليه بقوله (سلَّمناه) أي سلَّمنا كون العالم محالا في الأزل، لكن كان من الممكن أن يتقدَّم وجوده على ما وجد بمقدار يوم، وحينئذ لا يصير بذلك أزليّا، وكان يجب أن يوجد قبل أن وجد لأنَّ[176] العلة قائمة، والمانع وهو الأزلية منتف، والثاني ظاهر الفساد.

قيل: لا نسلم أنَّه إذا كان الباري[177] موجبا، وتوقفُ تأثيرِهِ على انتفاء وجود حادث يكون محالا، قوله لأنَّه يلزم منه حوادث متعاقبة لا إلى أول.

قلنا: لزومها مسلَّم واستحالتها ممنوعة[178]، والبرهان المذكور إنَّما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع، فإنَّ (الجملتين غير موجودتين)، لأنَّ أجزائهما يوجد على سبيل التعاقب والتقضي (فلا يوصفان بهما)، إذ الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات. (ونُوقض) هذا الكلام (بالزمان) فإنَّ أجزائه غير مجتمعة في الوجود معا مع اتصافه بهما، إذ يصح أن يقال الزمان الذي من أول الربيع إلى أول الخريف زائد على الزمان الذي من أول ذلك الربيع إلى أول الصيف الذي بينه وبين ذلك الخريف.

ولقائل أن يقول: بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال، لا لأنَّه[179] لا توصفان بالزيادة والنقصان، بل لأنَّ الجملة من حيث هي غير موجودة، فإنَّ الموجود أبدا جزء من أجزائها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أيضا كما بينا ذلك في تحقيق برهان التطبيق.

---

174 د م: على شرط حادث.

175 د: بينا.

176 د: أن.

177 د + تعالى.

178 م: ممنوع.

179 د: لأنها.

(قيل): ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر (لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطا مختارا)، بأن يكون الواجب لذاته اقتضي على سبيل الإيجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا، وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار.

(قلنا: لأنَّ كل ما سوى الواجب ممكن) مفتقر إلى مؤثر (وكل مفتقر إلى مؤثر محدث، لأنَّ تأثير المؤثِّر فيه بالإيجاد[180] لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود، فبقى أن يكون) تأثير المؤثّر فيه (إما حالَ الحدوث أو) حالَ (العدم، وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر)، وإذا كان الوسط حادثا لا يمكن أن يكون أثرا للموجِب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون[181] تأثر الموجب في ذلك الوسط حال الوجود؟

قوله لاستحالة إيجاد الموجود، قلنا: إيجاد الموجود إنما يكون محالا لو كان له وجود في نفسه في ذلك الزمان ليس من الفاعل، ويكون الفاعل قد أفاده فيه وجودا آخر، وإذا كان وجوده في ذلك الزمان ليس إلا الوجود الحاصل له من الفاعل لم يلزم التكرر[182] البتة، ويكون الإيجاد في حال الوجود[183].

ثم هذه المغالطة منقوضة اجمالا بأن يقال: إيجاد الحادث إما في حال[184] الوجود أو في حال[185] العدم، ولا سبيل إلى شيء منهما، أما إلى الأول: فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما الثاني: فلاستلزامه اجتماع النقيضين.

بل لو صحت الشبهة المذكورة لزم أن لا يتغير شيء من حالة إلى مقابلها[186]، كما يقال لو صح الشخص المريض فلا يخلو إما أن يصح في حال صحته أو في حال مرضه وكلاهما محال.

أو يقال: لو تحرك ساكن لكان تحركه إما في حال حركته أو في حال سكونه وكلاهما محال بعين ما ذكر، وأيضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا إلى أول غير ممتنع.

قوله (واحتج المخالف) أي القائل بأنَّ الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه أربعة:

---

[180] د: بالإيجاب.

[181] د – يكون.

[182] د: التكرار.

[183] د + أو نقول المراد بحال البقاء زمان وجود الأثر، إذ الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان، بل مما في الزمان معا، لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر، فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للأثر حالة غير حالة الوجود والعدم؛ كذا في ف وم لكن عليهما خط الإلغاء.

[184] د: حالة.

[185] د: حالة.

[186] د: لمقابلتها.

(الأول: المؤثر) في وجود الشيء (إن استجمع) جميع ما لا بدَّ منه في المؤثرية من (الشرائط) وجوديا كان أو عدميا (وجب الأثر)، لأنَّه لو لم يجب الأثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا، إذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط، وإذا كان ممكنا (يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح)، وإنَّه محال، (وإن لم يستجمع) المؤثِّر الشرائط[187] المعتبرة في المؤثرية (امتنع) منه وجود الأثر، لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط.

(وأجيب) عنه أولا: بأنَّ المؤثِّر المستجمع لجميع ما لا بدَّ منه في المؤثرية لا يجب أثره، بل يكون تارة مصدرا للأثر وتارة لا يكون من غير تغيُّر حال البتة في الحالين، فلا يمتنع الترك حينئذ.

قوله (لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح) وهو محال، قلنا: لا نسلم استحالة ذلك (فإنَّ القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر[188] من غير ترجح[189]) أحدهما على الآخر، (كما أنَّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه (من غير مرجح (وكذلك الهارب من السبع) أو العدو (يسلك أحد السبيلين المتساويين بلا مرجح).

قوله (وليس ذلك) إشارة إلى جواب اعتراض تقديره: أنَّ تجويز ترجح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح يفضي إلى تجويز حدوث الحادث بلا سبب، فينسدُّ باب إثبات الصانع.

تقرير الجواب: أنَّ ترجيح[190] القادر واحد[191] المقدورين المتساويين من غير ترجيح[192] أحدهما على الآخر ليس (مثل حدوث حادث بلا سب، فإنَّ البديهية شاهدة بالفرق بينهما)، فإنَّا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح، فإنَّها الشاهد بجواز ذلك، وقد تحقق وقوعه فيكون الترجح بلا مرجح محالا وإن كان الترجيح بلا مرجح ممكنا.

والحق أنَّ الترجيح بلا مرجح محال كما أنَّ الترجُّح بلا مرجح محال، وتخصيص أحدهما بالإمكان والآخر بالامتناع مكابرة، والقادر المختار هو الذي يكون فعله تبعا لإرادته وإرادته تكون[193] مرجحة.

وثانيا: بأن يقال: إن أردتم باستجماع الشرائط أن يكون المؤثر القادر مأخوذا مع الارادة التي ترجح أحد مقدوريه على الآخر، فنختار أنَّه يجب عنه الفعل، وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور، فإنَّ إمكان الفعل والترك منه

[187] د: للشرائط.

[188] د: الأخر.

[189] د: مرجح.

[190] د م: ترجح.

[191] د م: أحد.

[192] د: مرجح؛ م: ترجح.

[193] م: يكون.

حاصل باعتبار القدرة، ووجوب أحدهما واقع لسبب الارادة فلا منافات، وإن لم تكن الارادة مأخوذة منه فنختار أنَّه يجوز منه الفعل تارة والترك أخرى، وحينئذ لا يكون ترجيحا بلا مرجح، إذ المرجح لوقوع أحدهما إرادته المتعلقة به.

وحاصل الكلام أن يقال: إن عنيتم بالشرائط في قولكم أنَّ المؤثر إن (استجمع) الشرائطَ (شرائط الممكنة)، فلا نسلم أنَّه وجب على تقدير حصول الشرائط، وإنما وجب إذا كان الشرائط المؤثرية حاصلة وهو ممنوع.

قوله وإلا لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح، قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم إن لو لم يكن تعلُّق إرادة القادرية وداعيه مرجحا، وإن عنيتم باستجماع الشرائط شرائط المؤثرية فلا نسلم أنَّه لو لم يستجمع الشرائط امتنع الأثر عنه، وإنما يمتنع لو يكون شرائط المكنة[194] حاصلة، وهو ممنوع.

والمراد بالشراط المكنة[195] كل ما سوى (تعلق الارادة) والداعي، وشرائط[196] المؤثرية جميعها مع تعلق الارادة والداعي.

ولقائل[197] أن يستأنف الكلام ويقول: لا بدَّ أن يكون لله تعالى مخلوق أول لا مخلوق قبله، لامتناع تسلسل المخلوقات لا إلى أول عندهم، فذاته تعالى إما أن تكون[198] كافية في حصول إرادته لمخلوقه الأول أو لا، فإن كانت كافية تكون إرادته لازمة لذاته واجبة الثبوت له، فيكون مخلوقه الأول أيضا لازما لذاته تعالى، فلا يتساوي فعله وتركه بالنسبة إلى ذاته، فلا يكون مختارا بالمعنى الذي أرادوه من المختار وإن لم يكن ذاته كافية في حصول إرادته تعالى لمخلوقه الأول، بل يكون مشروطا بشيء آخر من وقت أو غيره، فلا بدَّ أن يخلق ذلك الشيء أولا ليخلق ذلك المخلوقات ثانيا، فما فرضناه مخلوقا أول لا يكون مخلوقا أول هذا خلف.

الوجه (الثاني): (إنَّ) المؤثر لوكان قادرا وجب أن لا يثبت مقدوره لأنَّ (مقدور القادر) لا بدَّ وأن يتميز عن غيره، لأنَّ امتداد القادر عليه (نسبة) بينه وبين القادر، (فيتوقف على تميُّز المقدور في نفسه) عن غيره، لأنَّ المنسوب إليه ما لم يتميَّز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، وتميُّز المقدور (متوقف على ثبوته) لأنَّ كل متميز ثابت، فإذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه، فلو كان ثبوت المقدور لأجل القدرة (يلزم الدور).

(ونوقض) هذا الدليل أولا (بالإيجاب) أي لو صح ما ذكرتم يلزم أن لا يكون المؤثر موجبا أيضا، لأنَّ إيجاب الفعل منه متوقف على تميُّز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته، فلو كان ثبوت الفعل لأجل إيجابه يلزم الدور، وحينئذ يلزم أن لا يؤثِّر شيء في شيء أصلا.

---

[194] د: الممكنة.

[195] د: الممكنة.

[196] د: الشرائط.

[197] ف وم كتب على لقائل (ص) بخط أحمر، والقصد به المصنف.

[198] م: يكون.

(ثم أجيب) ثانيا عنه: (بأنَّ التميز في علم القادر لا في الخارج) أي سلَّمنا عدم تمشي الدليل في الإيجاب لكن لا نسلم الكبرى، وهي أنَّ تميز[199] المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج، بل يتوقف على ثبوته في علم القادر فلا[200] يلزم الدور.

الوجه (الثالث): هو (أنَّ مقدور) القادر (لا يخلو عن وجود أو عدم، والحاصل) له الوجود حال حصول الوجود (واجب، والمقابل له) أي الحاصل له العدم حال حصول العدم له (ممتنع)، والوجوب والامتناع ينافيان[201] القدرة، فانتفت (مكنة[202]) القادر في الحالين.

(وأجيب: بأنَّ المكنة[203]) والاقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة إلى وجوده في الحال حتى يمتنع، بل المكنة[204] (حاصلة) في الحال من ايجاده[205] في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا.

وبأنَّ المكنة[206] قدرة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم، فإنَّ المقدور وهو ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن، والمكنة[207] حاصلة بالنسبة إلى الممكن وهو ممنوع، ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع، وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكُّن من الواجب والممتنع، فإنَّ القادر متمكِّن من إيجاد ذات المقدور لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم.

قيل على الأول: أنَّ المكنة[208] الحاصلة (في الحال من الإيجاد في الاستقبال) محالٌ، لأنَّ الحصول فيه محال لأنَّ شرطه حصول الاستقبال في الحال، وحصول الاستقبال فيه محال، فالحصول في الاستقبال محال لأنَّ امتناع الشرط مستلزِم لامتناع المشروط، فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة[209] في الحال من الإيجاد فيه.

---

199 د: أن يتميَّز.

200 د م: وحينئذ.

201 م: تنافيان.

202 د: ممكنة.

203 د: الممكنة.

204 د: الممكنة.

205 د: اتحاده.

206 د: الممكنة.

207 د: الممكنة.

208 د: الممكنة.

209 د: الممكنة.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنَّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة[210] فيه من الإيجاد في الاستقبال، واجتماعهما في الحال أي المكنة[211] من[212] الفعل فيه مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن[213]، فإنَّ حصول المكنة[214] في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال لم يكن ممتنع الاجتماع، ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع، والمعترِض جمع بين الحصولين، حصول المكنة[215] وحصول الفعل في الحال فلزم المحال.

الوجه[216] (الرابع: أنَّه لو كان المؤثِّر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين، لأنَّ القادر يجب أن يكون متمكِّنا من الفعل والترك واللازم باطل، لأنَّ (الترك) غير مقدور لأنَّه (نفيٌ محضٌ وعدم مستمر)، لأنَّ معنى قولنا ما أوجده أبقى[217] على العدم الأصلي، وإذا كان العدم الحالي عين ما كان من العدم الأصلي لم يكن مقدورا، لأنَّ تحصيل الحاصل محال، وإذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا.

وأجيب: بأنَّ القادر هو الذي يصحُّ منه أن يفعل ويصح أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك الذي هو أمر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم.

وقيل: الوجه الأوجه أن يقال لابدَّ أن[218] يكون لذات الواجب تعالى معلول يتقدم[219] وجوده على وجود الزمان بالذات، لما عرفت أنَّ الزمان مقدار للحركة المتأخرة في الوجود عن الجسم، فإما أن يكون ذاته تعالى كافية في حصول إرادته لإيجاد ذلك المعلول المتقدم أو لا[220] يكون كافية بل يكون مشروطا بشيء، فإن كانت كافية كان إرادته لازمة لذاته واجبة الحصول، فيكون حصول ذلك المعلول أيضا بطريق الوجوب لا بطريق الاختيار الذي يقتضي تساوي نسبته إلى ترك معلوله وفعله، فإن لم تكن[221] كافية بل كان حصولها[222] مشروطا بشرط، فلا يجوز أن يكون بين وجود الواجب ووجود ذلك الشرط ووجود ذلك المعلول تعاقب وتسابق، أي لا يجوز أن يكون واحد منها غير موجود حال

---

[210] د: الممكنة.
[211] د: الممكنة.
[212] د: في.
[213] م + ممكن في الحال.
[214] د: الممكنة.
[215] د: الممكنة.
[216] د: والوجه.
[217] د: بقى.
[218] د: وأن.
[219] د: بتقدم.
[220] د: ولا.
[221] د م: يكن.
[222] م: حصوله.

وجود الآخر، لأنّهما لا يتصوران إلا في الزمانيات، فحينئذ يكون وجود ذلك الشرط واجبا بوجود الواجب، فيكون وجود ذلك المعلول أيضا ضروري التحقق[223]، فلا يكون وجوده وعدمه بالنسبة إلى الواجب على السوية، فيكون الواجب بالذات موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار.

[فرع في كونه تعالى قادرا]

قوله (فرع) هذا فرع على كونه تعالى قادرا، فنقول: (الله تعالى قادر على جميع الممكنات، إذ الموجب للقدرة هو (ذاته تعالى، ونسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السواء)، إذ لو[224] لم تكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض، فيحتاج ذاته في ذلك إلى مخصص وأنَّه محال، (والمصحح للمقدورية هو الإمكان) إذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية، والإمكان (مشترك بين جميع الممكنات) فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب. وفيه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ نسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السواء، لم لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى تعلُّقَ قدرته ببعض الممكنات دون بعض، وامتناع الوجود المخصص ممنوع؟[225]

والحق أن يقال: انتهاء كل الممكنات الموجودة إليه، دليل على أنَّه قادر على الكل، (وقالت الفلاسفة: إنَّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا الواحد)، فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات (وقد سبق القول عليه) في بحث العلل والمعلولات.

(وقال المنجمون: مدبر هذا العالم) الذي تحت فلك القمر والمؤثِّر في الحوادث (هو الأفلاك والكواكب) وأوضاعها، (لما نشاهد من أنَّ تغيرات الأحوال مرتبطة بتغير أحوال الكواكب)؛ كحال الليل والنهار والفصول وغيرها.

(وأجيب: بأنَّ) ما ذكرتم من ترتب تغيرات الأحوال على تغيرات أحوال الكواكب هو (الدوران)، والدوران (لا) يفيد (القطع بعلية) المدار للدائر، (لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين)[226]، فإنَّ[227] أحدهما مرتب على الآخر مع أنَّه ليس أحدهما علة للآخر، ولتخلفها عنه أيضا في (جزء العلة[228] وشرط العلة ولازم العلة)، فإن المعلول قد يترتب على جزء العلية وشرطها ولازمها وجودا وعدماً، مع أنَّا نقطع بأنَّ جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول. وفيه نظر، لأنَّ من شرط دلالة الدوران على العلية أن لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف، بل لا بدَّ أن يكون لمدار صلوح العلية للدائر وأن لا يوجد صورة التخلف، وما ذكرتم من صور النقوض فإنَّ جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها، والثلاثة الأخيرة مما يقطع فيها بالتخلف أيضا.

---

223 د: التحقيق.
224 د – لو.
225 د: محال.
226 المضافين في المتن
227 د: وإنَّ.
228 د: العلية.

(وقالت الثنوية[229]: إنَّه تعالى لا يقدر على الشرِّ)؛ إذ لو كان موجدا للشرَّ (لكان شريرا)، وهو باطل، وإلا يلزم أن يكون الفاعل الواحد خيِّرا أو شريرا معا، وأنَّه محال.

وأجيب عنه: بأنَّا نلتزم كونه تعالى شريرا بمعنى موجدِه لكن لا يقال أنَّه[230] تعالى شرير بناء على أنَّ أسماءه تعالى تتوقف[231] على الإذن الشرعي، ولم يجئ في الشرع إذنٌ لأنْ[232] يطلق عليه تعالى اسم الشرير، وهو معنى قوله والتزم.

(وقال النظّام[233]: إنَّه لا يقدر على القبيح لأنَّه يدل على الجهل والحاجة)، لأنَّه لو صدر القبح عنه فإنَّه لم يعلم قبح ذلك العقل يلزم الجهل، وإن علم فيحتاج إليه، إذ الأقدم على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم، لكنَّه تعالى منزَّه عن الجهل والحاجة، فامتنع صدور القبح عنه فلا يكون مقدورا له، لأنَّ من شرط المقدورية صحة وجوده منه.

(وجوابه: إنَّه لا قبح بالنسبة إليه[234])، فإنَّه تعالى مالك يفعل ما يشاء، (وإن سُلِّم) أن القبيح لا يصدر عنه لكن (المانع) من الصدور (حاصل) له على معنى أنَّه لا يكون له داعية إلى فعل القبيح لما ذكرتم، (لا أنَّ القدرة[235] زائلة) على معنى أنَّه لو حصل له داعية إلى الفعل بدل الداعي إلى الترك لا يتمكن من الفعل.

(وقال البلخي[236]: إنَّه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد، لأنَّ فعل العبد إما طاعة، أو سفه) أي معصية، (أو عبث) أي لا غاية له كاللعب باللحية، وكل ذلك على الله تعالى محال.

---

[229] الثنوية هي الاعتقاد بأنَّ مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة، وأنَّهما أصل العلوم، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور، وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة. انظر: محمد أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، **التوحيد**، تحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي، والدكتور محمد آرتوشي، دار صادر-بيروت ومكتبة إرشاد-إسطنبول، **الطبعة الجديدة**، 99؛ سيف الدين الآمدي (المتوفى: 631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1971، 206.

[230] د: الله.

[231] د: يتوقف.

[232] د: لا؛ وفي ف كتب لا لكن عليها خط الإلغاء.

[233] هو ابو إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام (ت. 221هـ – 836 م) أحد أئمة أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وينسب إليه النَظّامية. انظر: الخطيب البغدادي، 623/6؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 73/5؛ المرتضى، 49-54.

[234] د: إلى الله تعالى.

[235] في المتن لأنَّ، في أحد نسخ المتن لا أنَّ.

[236] هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي (ت.319هـ/ 931م) معتزلي من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام وهو رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية. انظر: الخطيب البغدادي 25/11؛ ابن خلكان الإربلي (المتوفى: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، 7 أجزاء، دار صادر – بيروت، 1900، 45/3؛ المرتضى، 88.

(وأجيب: بأنَّ هذه الأمور) المذكورة (اعتبارات عارضة لنفس الفعل) من حيث هو صادر عن العبد، و(بالنسبة إلى العبد) وذات الفعل في نفسه حركة أو سكون، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل.

(وقال أبو علي الجبائي[237] وابنه) أبو هاشم:[238] (إنَّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد)، لأنَّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر داعي القادر عليه، وأن يبقى على العدم عند توفر صوارفه،[239] فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو أراده الله تعالى وكرهه[240] العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي، ولا وقوعه لتحقق الصارف، وهو محال.

(وأجيب) عنه:[241] بأنَّا لا نسلم أنَّه لو أراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي[242]، ولا وقوعه لتحقق الصارف، وإنَّما يلزم (أن لا يقع مكروه العبد إذا لم يتعلق به إرادة أخرى) غير إرادة العبد مستقلة بإيجاده وهو إرادة الله تعالى، لم قلتم بأنَّه ليس كذلك والتحقيق أنَّه يمكن أن يكون المقدور مشتركا إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما، أما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة، والمقدور الغير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البدل، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر.

[البحث الثاني في أنَّه تعالى عالم]

قوله (الثاني) المبحث الثاني (في أنَّه تعالى عالم ويدل عليه وجوه) أربعة:

(الأول: إنَّه تعالى) فاعل (مختار) لما مرَّ والفاعل المختار هو الذي يقصد إيجاد ما يوجده، فلو لم يكن مقدوره معلوما له (امتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم)، وإذا كان مقدور الله تعالى معلوما له، يكون الله تعالى عالما به، فيكون عالما وهو المطلوب.

الوجه (الثاني): إنَّه تعالى حكيم مبدع، ونعني بالحكيم من يكون أفعاله متقنة ذات ترتيب عجيب وإحكام، (لأنَّ من تأمَّل أحوال المخلوقات وتفكر في تشرح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك والكواكب وحركاتها، علم بالضرورة حكمة مبدعها)، وكل مبدعٍ حكيمٍ عليمٌ، لأنَّا نجزم ضرورة أنَّ جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له به.

---

237 محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي البصري (ت. 303هـ/ 916م) شيخ المعتزلة، كان رأسا في الفلسفة والكلام، له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، سكن بغداد إلى حين وفاته. انظر: الخطيب البغدادي، 11/ 56؛ ابن خلكان 267/4؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 70/7؛ المرتضى، 80.

238 سبق ترجمته.

239 د م: صارفه.

240 د: كراهة.

241 د – عنه.

242 م: الدواعي.

قوله (وما يرى[243] من العجائب) إلى آخره، إشارةٌ إلى جواب سؤال مقدر، وتقدير السؤال أن يقال: لو دلَّ كون الفعل متقنا على علم فاعله؛ لو وجب أن يكون النحلة عالمة بأفعالها، لأنَّ فعل النحلة متقنة محكمة غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها إلا المهندسون، مع أنَّا نقطع بأنَّه لا علم بشيء منها.

والجواب عنه: بأنَّ ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فهو من إقدار الله تعالى، وإلهامه لتلك الحيوانات، بأن يخلق العلم بتلك الأفعال فيها، ويؤيده ما ورد في الكتاب الإلهي حيث قال: وأوحى ربك إلى النحل الآية.

الوجه (الثالث: إنَّه[244] تعالى عالم لأنَّ ذاته تعالى هوية مجردة) عن الماديات وما يتعلق بها (حاضرة لذاته، فيكون الله تعالى عالما بذاته)، لأنَّ العلم عبارة عن حصول ماهية مجردة وهويته المجردة مبدأ لجميع الموجودات لما مر من أنَّه تعالى قادر على جميع المقدورات، وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدأ جميع الموجودات، والعالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ، لأنَّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، لأنَّه من تتمة العلم بذاته، وإذا علم كونه مبدأ لغيره علم الغير، لأنَّ العلم بكونه مبدأً للغير يتضمن العلم بالغير، وإذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده، إما طولا؛ كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه، أو عرضا؛ كسلسلة الحوادث فإنَّها لا تنتهي إليه في الطول، إذ قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلى أول بل في العرض، فإنَّ كل واحد من الحوادث لإمكانه مستند إليه بالوسائط وهو المطلوب. وفيه نظر، لأنَّ العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهيَّة مجردة، بل عن حضور تلك في العاقل، وحينئذ يستحيل أن يعلم ذاته لاستحالة حضور الشيء في نفسه سلَّمنا، لكن لا نسلم أنَّ العالم بالمبدأ عالم بذوي المبادئ، وما ذكرتموه لبيانه وهو أنَّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره ممنوع، فإن كونه مبدأ لغيره صفة إضافية، والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفة الاضافية.

ولإن سُلِّم أنَّه عالم بما هو مبدأ له بلا وسط، ولكن لا نسلم أنَّه عالم بجميع الموجودات، فإنَّ العلم بما هو له مبدأ بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده.

واعلم أنَّ استدلال القوم على هذا المطلوب هو: أنَّ الله تعالى عالم بذاته، وذاته علة لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء فورد عليه أنَّه إن أريد أنَّ العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول، فهو ممنوع، فلا دلالة عليه وإن أريد أنَّ العلم بالعلة من حيث أنَّه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل، لأنَّ العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول، فامتنع أن يكون موجبا له وعلة، ففسَّر بعضهم العلم بالعلة بالعلم التام، وغيَّر عبارة الايجاب إلى الاقتضاء وأراد به الاستلزام تفاديا من ورود الاشكال، لكن لو

---

[243] د: ترى.

[244] د: الله.

لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في غيره، مع أنَّ تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد، فلا يتم كلامهم فيها أصلا.

والصواب أنَّ كلامهم هو أنَّ العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول، والعلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشكُّ عاقل في أنَّ من علم جميع علل وجود الشيء علم وجوده، ومن علم جميع علل عدم الشيء علم عدمه، ولما كان ذاته علة تامة للمعول الأول لزم من العلم بها العلم به، ثم أنَّه مع الله تعالى علة تامة لغيره، فيلزم علمه تعالى به[245] أيضا، وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا.

الوجه (الرابع) هو: (أنَّه تعالى) عالم بذاته وبغيره من المجردات، لأنَّه تعالى (مجرد) عن الماديات وما يتعلق بها، و(كل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات، لأنَّ) كل مجرد (يصح أن يعقل) وحده، (وكل ما يصح أن يعقل وحده يمكن أن يعقل مع غيره)، فكل[246] مجرد يمكن أن يعقل مع غيره، (فيكون حقيقة[247]) المجرد (مقارنة لذلك الغير، إذ التعقل يستدعي حضور ماهية) المعقول (في العاقل)، وإذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل، ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك، (وصحة) هذه (المقارنة) أعني مقارنة المجرد لمعقول غيره (غير مشروطة) بكون حقيقة المجرد في العقل، بل قد يقارنه في الخارج أيضا، لأنَّ صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل، يلزم اشتراط الشيء بنفسه، لأنَّ (كونها في العقل) عبارة عن (مقارنتها للعقل، والشيء لا يكون شرط نفسه)، وإذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز أن يكون في الخارج هذه المقارنة (فيصح) على ذلك المعقول (أن يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات[248] المعقولة، ولا معنى للتعقل إلا) اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج، فيصح أن يعقل غيره من الماهيات المعقولة، (فكل مَن يعقل غيره أمكنه أن يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير، وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته)، لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير، وكل مجرد يصح أن يعقل ذاته وغيره، (وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله) له بالفعل، (إذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى، فإنَّه واجب الوجود من جميع جهاته)، فلا يكون له جهة بالقوة.

فإذن ثبت أنَّ كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب، (وفيه نظر)، لأنَّا لا نسلم أنَّ كل مجرد يصح أن يعقل وحده، بل إنَّما يكون بعض المجردات منزَّها من أن يعقل سلمناه، لكن لم قلتم أنَّ كل ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره، فلعلَّ من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقله.

---

245 د — به.

246 م: وكل.

247 د: حقيقته.

248 د: بالماهية.

ولإن سلمناه لكن لا نسلم أنَّ كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون معقولا مع سائر ما عداه، حتى يفرع عليه أنَّ كل مجرد يصح أن يعقل كل الأشياء سلمناه، ولكن لا نسلم أنَّ صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل.

قوله لأنَّ كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل، فلو كانت مشروطة به[249] يلزم اشتراط الشيء بنفسه.

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنَّ مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل غير[250] مقارنته للعقل، والأول[251] مشروطة بالثانية، ولا[252] يلزم اشتراط الشي بنفسه. سلمناه، ولكن لا نسلم أنَّ كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له، ولا نسلم أنَّ القوة من لوحق المادة لا بدَّ له من دليل، وهذان (الوجهان الأخيران) يعني الثالث والرابع (معتمدا[253] الحكماء) في هذا المطلوب، (وفيهما نظر) كما عرفت.

قوله (احتج المخالف) أي احتج النافي بكونه تعالى عالما، (بوجوه) ثلاثة:

الأول: (إنَّه) تعالى لا يعقل شيئا لأنَّه (لو عقل شيئا لعقل ذاته، لأنَّ ذاته يعقل[254] أنَّه عقل ذلك الشيء) لما ذكرتم، وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته أيضا لما ذكرتم، لكن تعقل ذاته لذاته (محال)، لأنَّ التعقل إن كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول، فيستحيل أن يعقل الشيء ذاته (لاستحالة حصول النسبة بين الشي ونفسه)، لأنَّ النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب إليه، وإن كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة (حصول الشيء في نفسه).

(ونوقض) أولاً هذا الوجه؛ (بتصور الانسان نفسه)، أي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الإنسان نفسه لكنَّه غير مستحيل، فبطل ما ذكرتم، فإنَّا نعلم علما أوليا أنَّ المدرِك والمدرَك فيما ذكرنا شيء واحد بالذات لا تَغاير بينهما، إلا يكون أحدهما مدرِكا والآخر مدرَكا، وهذا التغيُّر أمر اعتباري فمجرد النسبة لا يتوقف على تغاير المنتسبين قبل عروضها لهما، بل مما قبل لحوقها إياهما يصيران متغايرين نوعا من التغاير، إما لمجرد الاعتبار أو بحسب الذات كما بين المعلول والعلة.

(ثم أجيب عن هذا) الوجه: (بأنَّ علمه تعالى بنفسه صفة قائمة) بذاته (متعلقة بذاته[255] تعلقا خاصا)، وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء نفسه، لكنَّه غير مستحيل. وفيه نظر، لأنَّ العلم سواء كانت صفة قائمة بذاته

---

[249] م — به.
[250] د: غيره.
[251] د م: الأولى.
[252] د: فلا.
[253] د: معتمد.
[254] د: تعقل.
[255] د — بذاته.

أو لم يكن يقتضي تغاير الشيء بنفسه، لأنَّه نسبة ولا شكّ أنَّها تقتضي منتسبين متغايرين، والحق أنَّ علمه بذاته هو عين ذاته، والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة إلى علمه بذاته، والتغاير بالاعتبار.

وأما علم الله تعالى لغيره يجب أن يكون نفس غيره، فإنَّه قد ثبت أنَّ المبدأ الأول عالم بذاته، وثبت أنَّ ذاته علة لمعلوله، وثبت أنَّ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، فيلزم من هذا المقدمات أنَّ حصول المعلول نفس تعقله، فإنَّه لما كان العلتان متحدتين[256] يلزم أن يكون المعلولان متحدين لا محالة، وكما أنَّ تغاير العلتين ليس إلا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين.

وأما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل: أحدهما: علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها، والآخر: علمها بما عدا معلولاتها؛ كعلمها بالله تعالى، وكعلمها بالمعدومات، فإنَّ هذا العلوم[257] يكون بحصول[258] صور فيها على طريق الإشراق من المبدأ الأول.

فالحاصل أنَّ علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى، ومُثُلُ المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت أيضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة أنَّ الحاضر عند الحاضر حاضر، فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء من غير تكثر في ذاته.

ونقول أيضا: علم الله بالأشياء هو تميُّز الأشياء عند الله تعالى، وتميُّز الأشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه، وإذا نسب التميُّز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلا ذات الله تعالى وذات الأشياء، فالعلم إما أن يقال نفس الله تعالى بمعنى تميّز الأشياء عنده أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء وهذا الكلام لطيف دقيق جدا.

الوجه (الثاني): (إنَّه) تعالى لو كان عالما (فعلمه[259] لا يكون عين ذاته لما سنذكره) في الفرع الثاني، (وهو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته، فيكون[260] ذاته تعالى فاعلا وقابلا) لشيء واحد، وهو محال. (وقد سبق الجواب عنه) في بحث العلل والمعلولات.

الوجه (الثالث): إنَّه تعالى ليس بعالم لأنَّ العلم إما أن يكون صفة كمال أو لم يكن، (فإن كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره) أعني بصفة الكمال، فإنَّه[261] محال، (وإن لم يكن) صفة كمال، بل صفة نقصان (وجب تنزيهه عنه تعالى اجماعا) على أنَّه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة النقيصة.

---

[256] د: متحدين.

[257] د: المعلوم.

[258] د: لحصول.

[259] د: وعلمه.

[260] د: ويكون.

[261] م: وإنَّه.

(وأجيب): بأنَّه صفة كمال ولا يلزم من كون الموصوف به ناقصا لذاته، (لأنَّ كمال هذه الصفة) إنَّما هو (لكونها صفة لذاته)، لا أنَّ[262] ذاته يكمل[263] باتصافه بهذه الصفة.

[فرعان على القول بكونه تعالى عالما]

قوله (فرعان) هذان فرعان على القول بكونه تعالى عالما.

[الفرع الأول في أنَّه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي]

الفرع (الأول: إنَّه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي)، أي أنَّه تعالى عالم بالكليات على الوجه الكلي، وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي، (لأنَّ الموجب لعالميته ذاته، ونسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السواء)، إذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات دون بعض، فيحتاج[264] ذاته في ذلك إلى مخصص، وأنَّه محال.

وإذا كان نسبيته إلى جميع المعلومات على السواء (فكما أوجب) ذاته (كونه تعالى عالما ببعض المعلومات) كما مرَّ، (أوجب) في البعض الباقي من المعلومات (كونه عالما به[265]) وإلا لم يكن نسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السواء، وفيه نظر عرفته في بحث كونه تعالى قادرا على كل المقدورات.

(وقيل): الله تعالى (يعلم الجزئيات على الوجه الكلي) مثل؛ أن يعقل أنَّ خسوفا[266] جزئيا يعرض لقمر عند كونه في أول الحمل، ثم ربَّما وقع هذا الخسوف[267] ولم يكن عند العاقل له إحاطة بأنَّه وقع أو لا، وكان تعقله ذلك ثابتا قبل الخسوف[268] ومعه وبعده.

وهذا القول للفلاسفة، وعللوا ذلك: (بأنَّه تعالى لو علم) الجزئيات على الوجه (الجزئي) المتغيِّر الزماني كما لو علم وجود زيد الآن في الدار، (فعند تغيُّر المعلوم) بأن يخرج منها إن بقي علمه بوجود زيد في الدار (يلزم الجهل)، وإن لم يبق ذلك العلم[269] بل انتفى وحصل العلم بخروجه منها يلزم (التغيُّر في صفاته)، وكلاهما محالان على الله[270] تعالى.

---

[262] د: لا لأنَّ.
[263] د: يستكمل.
[264] د: ويحتاج.
[265] د — به.
[266] د: كسوفا.
[267] د: الكسوف.
[268] د: الكسوف.
[269] د — علم.
[270] د: عليه.

قيل[271]: في الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي وبين إدراكها على وجه جزئي: أنَّ للجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبائع ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات، فتعلقها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي، وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي، وأحكامها بالحيثية للأول لا تتغيّر[272] بخلافها بالحيثية التامة.

ولقائل أن يقول: الجزئيات من حيث أنَّها مخصصة[273] معلولات الواجب، وقد تقرر عندهم أنَّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية، فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى، وأنَّه محال.

والحق أنَّ تعقّل الجزئيات من حيث أنَّها متعلقة بزمان تعقلٌ[274] بوجه جزءي متغير، ومن حيث أنَّها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغيَّر، وقد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان، فالوجوب عن أسبابها فإنَّ من عقل الجزئيات من حيث هي تجب[275] بأسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغيَّر العلم بها العلم بتغيُّرها في أوحالها قطعا، لأنَّ هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة أنَّ وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمان ولا تعلق[276] له بالزمان أصلا.

وتوضح ذلك أنَّ الممكن تساوي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، وإذا وجد أسباب وجوده وجب وجوده، وإذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده، وكل عاقل ما لم يعقل أسباب وجوده أو أسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه، وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنَّه يجب أن يوجد، وإذا عُرف أسباب عدمه عرف أنَّه يمتنع ولا يكون عنده إمكان الوجود أو إمكان العدم، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظنّ وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب.

مثاله؛ إن وجد أنَّ الكنز لزيد يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإذا عرفنا أنَّ زيدا سيمشي إلى زاوية وعرفنا أنَّ ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد، لم يعرض لنا شك في أنَّه يجد الكنز، فقد[277] علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب، وهكذا حال المنجم بحكم حوادث حين يعرف أسبابها، ولما لم يعرف جميع أسبابها، بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الأحكام. والله تعالى لما كان محيطا بجميع أسباب كل ممكن فلا بدَّ أن يكون محيطا بجميع[278] الممكنات، وبامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها، فلا إمكان في علم الله تعالى لأنَّه تعالى منزَّه عن التردد والشك، فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أنَّ بعضها واقع الآن وبعضها

---

[271] في هامش م: القائل حاجي باشا.

[272] د: يتغير.

[273] د + بمخصصات.

[274] د: يتعقل.

[275] د: يجب.

[276] د: يتعلق.

[277] د: وقد.

[278] د: لجميع.

في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل، فإنَّ العلم بالجزئيات من هذه الحقيقة يتغير حسب تغيِّر الماضي والمستقبل والحال، بل علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا[279] أبدا الدهر.

والعلم بالشخص الزماني[280] المتغير من حيث هو متغير ثلاثة أقسام: أحدها: العلم بأنَّه سيوجد؛ وثانيها: العلم بأنَّه ليُوجد؛ وثالثها: بأنَّه قد وجد. وهذه العلوم الثلاثة يمتنع اجتماعها لزوال كل منها بحدوث الآخر، فإنَّه إذا حدث العلم بأنَّ الجزئي لحدث[281] زال العلم بأنَّه سيحدث، وإذا حدث العلم بأنَّ الجزئي قد حدث زال العلم بأنَّه ليحدث، وإذا كانت هذه العلوم حادثة متضادة امتنع اتصافه تعالى بشيء منها، لاستحالة كونه محل الحوادث، بل لا شيء من العقول المخلوقة كاملة الذوات بموصوف بشيء من هذه العلوم، لأنَّ كل واحد من العقول كل ما يمكن حصوله له يكون حاصلا له بالفعل أزلا وأبدا. ومثاله: إنَّ المنجم إذا علم أنَّ القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك أيضا في كل يوم كذا، يعلم أنَّه يحصل منهما مقارنة حين وصولها إلى نقطة الحمل في وقت معين، وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها، وأما إذا علم أنَّ اليوم يحصل المقارنة، فإذا مضى اليوم فإن علم بذلك كان جهلا وإلا يلزم التغير.

والحاصل: أنَّ الموجودات من الأول إلى الأبد معلومة الله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون، بل حاضرة عنده في أوقاتها أزلا وأبدا؛ وأما كان وكائن ويكون، فهي بالنسبة إلى علوم الممكنات، هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يلتفت على ما يتبادر إلى بعض الأوهام من إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، لأنَّ ذلك إنَّما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزَّ اسمه.

وأجاب المصنف عن قول الفلاسفة بجواب تقريره أن يقال: أردتم ببقاء العلم عند تغيِّر المعلوم بقاء الصفة، فيختار أنَّ الصفة قائمة باقية، قولكم يلزم الجهل ممنوع، وإنَّما يلزم أن لو بقى تعلُّقها وإضافتها بذلك المعلوم الأول، وإن أردتم به بقاء الإضافة بالمعلوم الأول والتعلق به، فيختار أنَّه لم يبق قولكم يلزم التغيِّر في صفاته. قلنا: لا نسلم وإنَّما يلزم أن لو يكن صفة باقية. ولقائل أن يقول: العلم من الصفات الحقيقة ذات الإضافة التي تتغيَّر بتغيِّر الإضافة، كما عرفت في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب الثاني.

(وقيل: أنَّه تعالى لا يعلم) ما لا يتناهي لوجهين:

الأول: (إنَّ ما لا يتناهي ليس بمتميز عن غيره)، لأنَّ كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه، لأنَّ غيره لو كان داخلا فيه لا يكون متميزا عنه، وإذا كان غيرها لا يتناهي خارجا عنه فلا يكون غير متناه، (والمعلوم) له (متميز) عن غيره فما لا يتناهي ليس بمعلوم له، وهو المطلوب.

---

[279] د: ثانيا.

[280] د: زمان.

[281] م: قد حدث.

الثاني: (إنَّ ما لا يتناهي) لو كان معلوما والعلم بما لا يتناهي (يستلزم علوما لا نهاية لها[282])، لأنَّ العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم آخر، وكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وأنَّه محال.

(قلنا) في الجواب عن الأول: إن (المعلوم كل واحد من الأمور الغير المتناهية)، وكل واحد منهما متميز ومعلوم، وتوجيهه أن يقال: إن أردتم بقولكم ما لا يتنا هي غير متميز، إنَّ كلَّ واحد من آحاده غير متميز فممنوع، وإن أردتم أنَّ ما لا يتناهي من حيث هو ما لا يتناهي غير متميز فمسلم، ولكن[283] لا يلزم منه إلا أنَّ ما لا يتناهي من حيث كونه ما لا يتناهي غير معلوم، لأنَّ كل واحد من أفراده الغير المتناهية[284] غير معلوم، فلا ينافي غرضنا.

ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو أن يقال: أنَّ الغير لا يلزم أن يكون خارجا، وإنَّما يلزم أن يكون خارجا لو لم يكن ذلك الغير جزئا فإن الغير يصدق على الجزء أيضا ومع ذلك ليس بخارج. ولإن سلمنا أنَّ الغير يكون خارجا لكن لا يلزم منه تناهي ما لا يتناهي لجواز أن يكون سلسلة ما لا يتناهي متعددة، والخارج من إحدى سلسلة ما لا يتناهي داخل في سلسة ما لا يتناهي الأخرى، فحينئذ يكون إحدى سلسة ما لا يناهي متميزة باعتبار الغير الخارج عنها فلا يناهي ما لا يتناهي.

وعن الثاني: أن (العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق)، أي العلم من حيث أنَّه علم صفة واحدة قائمة بذاته عرض لها تعلقات غير متناهية، أي[285] متعلقاتٌ غير متناهية، وهذا ليس محالا كما بيَّنا في القدرة.

ولقائل أن يقول على الجواب الأول: الدعوى أنَّ الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغيره معلوم وكل معلوم متميز، فغير[286] المتناهي متيميز، وتسليم أنَّ كل متميز متناه يلزمه أنَّ غير المتناهي متناه.

فالصواب أن يمنع الكبرى[287] فإنَّ المتناهي وغيره معلومان متميزان، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي. وأن يقول على الجواب الثاني: أنَّ العلم بكل[288] شيء مغاير للعلم بغيره، فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة.

---

[282] م- لها.

[283] م: وكلن.

[284] د: المتناهي.

[285] د: إلى.

[286] د: بغير.

[287] د: الكبري.

[288] د: بكل.

[الفرع الثاني في أنَّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته غير متحد بذاته]

قوله (الثاني) الفرع الثاني: (إنَّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة)، وعلمه (غير متَّحد بذاته خلافا للمشائين)، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته (وكذا قدرته)، أي أنَّه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته، وفيه أيضا خلافُ المعتزلة (لنا).

على أنَّ علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان:

(الأول: إنَّ البديهة تفرق[289] بين قولنا ذاته، وبين قولنا) ذاته تعالى (عالم قادر)، فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق. وهذا الفرق ضعيف لأنَّه يوجب[290] تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة، لأنَّ[291] غاية ما في الباب أنَّ البديهة فارقة بين القولين في العقل، لكن لا يلزم منه أن يكون البديهة فارقة بينهما في الخارج والبحث فيه[292] كما إذا قلنا زيد وزيد لا كاتب، فإنَّ البديهة تفرق بين قولنا زيد وزيد[293] لا كاتب في العقل، بمعنى أنَّ مفهوم زيد منفردا غير زيد لا كاتب مركبا، لكن لا يلزم منه أن يكون اللاّكاتب أمرا موجودا في الخارج مغايرا لزيد، ومحل النزاع إنَّما هو كون الصفات أمورا موجودة في الخارج مغايرةً للذات.

الوجه الثاني: إنَّ (العلم إما إضافةٌ مخصوصةٌ) بين العالم والمعلوم (وهي التي سماه أبو على الجبائي وأبو هاشم الجبائي عالميةً، وإما صفة تقضي[294] تلك الاضافة، وهي[295] مذهب أكثر[296] الأشاعرة)[297]، (وإما) عبارة عن (صور المعلومات القائمة بأنفسها، وهي المثل الأفلاطونية، أو) عبارة عن صور[298] المعلومات القائمة (بذاته تعالى، كما هو مذهب جمهور الحكماء، وأياً ما كان فالعلم غير ذاته تعالى، وهو ظاهر).

---

[289] د: يفرق.

[290] د: موجب.

[291] د: لأنَّ.

[292] د – فيه.

[293] د – وزيد.

[294] د: يقتضي.

[295] م: وهو.

[296] م – أكثر.

[297] في متن الطوالع: أصحابنا.

[298] د: حصول.

وهذا أيضا ضعيف[299] لأنَّا لا نسلم أنَّه نلزم[300] من كون العلم عبارة عن هذه الأمور أن يكون غير الذات في الخارج، غاية ما في الباب: أنَّه غير ذاته في العقل، وهو لا يستلزم كونه غير ذاته في الخارج. وأما (فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد (سبق ذكره) عند بيان بطلان الاتحاد.

والقائلون بأنَّ الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته (احتجوا بوجوه) أربعة:

(الأول: أنَّه) لا يجوز أن يقوم بذاته صفة إذ (لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة)، لأنَّ صفته تلك حينئذ تكون ممكنة لافتقارها إلى الذات، وواجبة بالذات لامتناع كون صفته معلولة بمنفصل، وإذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في أنَّه قابل لها لاتصافه بها (فيكون قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة، وهو محال)، فعلم بأنَّه لا يجوز قيام صفته بذاته تعالى، وإذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب، (قلنا): قد (سبق جوابه) في بحث العلل والمعلولات.

الوجه (الثاني): هو أنَّه لا يجوز أن يقوم بذاته تعالى صفة لأنَّه (لو قام بذاته تعالى صفة فإن كان تلك الصفة قديمة لزم كثرة القدماء، والقول بكثرة القدماء كفر بالإجماع، ألا ترى[301] أنَّه تعالى كفر النصارى بتثليثهم) قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍۢ﴾[302]، وتثليثهم (هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة) أقنوم الأب (وهو الوجود)، أقنوم الابن وهو الكلمة أعني (العلم) وأقنوم روح القدس وهو (الحياة) والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث[303]، والأقنوم كلمة سريانية بمعنى الصفة، وقيل: بمعنى الأصل، وإذا كانت المثبِت للقدماء الثلاثة كافرا (فما ظنك بمن أثبت ثمانية) قدماء! وهي: الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والإبصار والسمع والبقاء كما هو مذهب أكثر المتكلمين، (أو تسعة) كما هو مذهب الحنفية القائلين بأنَّ التكوين الصفة زائدة على القدرة. (ولزم التركيب في ذاته؛ لأنَّه) تعالى حينئذ (يشارك الصفة في قدمه، ويتميز عن الصفة بخصوصية[304])، فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به الممايزة، وهو محال. (وإن كانت) الصفة (حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى)، وهو محال.

(وأجيب) عنه: بأنَّا نختار (أنَّ) الصفة القائمة بذاته[305] تعالى قديمة، قوله: لزم كثرة القدماء مسلَّم. وقوله والقول بها كفر بالإجماع ممنوع، لأنَّ الكفر إنَّما هو القول بالذوات القديمة[306] لا القول بالصفات القديمة.

---

[299] د – ضعيف.

[300] د: يلزم.

[301] د: يرى.

[302] [مائدة، 73/5].

[303] د: ثلاثة.

[304] م: بخصوصيته.

[305] د: لذاته.

[306] د: القائمة.

فإن قيل: (القول بالصفات القديمة) أيضا (كفر)، فإنَّه تعالى كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة.

أجيب: بأنَّ (النصارى وإن سمّوا ما أثبتوه) من الأقانيم الثلاثة (صفات إلا أنَّهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة، لأنَّهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة؛ أعني العلم إلى بدن عيسى عليه السلام)، لأنَّ اليعقوبية منهم قالوا إنَّ أقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار إنسانا هو المسيح، وهو أقنوم من أقنومين لاهوتي وهو العلم وناسوتي وهو الجسد، (والمستقل بالانتقال) والنزول (هو الذات) لما عرفت من امتناع انتقال الأعراض فعلم أنَّهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفّرهم الله تعالى.

وأما قولهم: ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع، قولهم: لأنَّ ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم، وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصيته لكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات، فإنَّ (القدم عدمي)، لأنَّه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير[307]، (فلا يلزم التركيب) في الذات (من الاشتراك في القدم) الذي هو عدمي.

الوجه (الثالث): هو أنَّ (عالمية الله تعالى وقادريته واجبة[308]) لامتناع زوالهما (ولا) يجوز (تعليلهما بالعلم والقدرة)، لأنَّ الواجب لا يكون معلولا، فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة، وهو المطلوب.

(وأجيب: بأنَّ عالميته واجبة بالعلم) والعلمُ أيضا (لاقتضاء[309] الذات له، لا) أنَّ عالميته واجبة (لذاتها حتى يمتنع التعليل، وكذا) الكلام في (القادرية) فإنَّها أيضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات.

الوجه (الرابع: لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في أن يعلم ويقدِر إلى الغير)، لأنَّه يحتاج في أن يعلم إلى العلم وفي أن يقدر إلى القدرة، وهما غير الذات على ذلك التقدير، فيكون الذات[310] تعالى محتاجا إلى الغير.

(وأجيب: بأنَّ ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للمتعلقات العلمية والإيجادية) بهما، لكون الذات عالما وقادرا، (فإن أردتم بالاحتياج) إلى الغير (هذا المعنى فلا نسلم استحالتَه، وإن أردتم) بالاحتياج غير هذا المعنى (فبيّنوه) أولا حتى نتصوَّر فنتكلم عليه.

---

307 د: بالغير وبالغير.

308 في المتن واجبتان.

309 د: لافتقار.

310 د: ذاته.

[البحث الرابع في الارادة[311]]

قوله (الرابع في الارادة) البحث الرابع في الارادة: (توافق[312] الجمهور على أنَّه تعالى مريد، وتنازعوا في معنى إرادته[313]؛ فقال الحكماء: إرادته عبارة عن علمه) المحيط بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، (وبأنَّه كيف ينبغي أن يكون نضام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل)، وبأنَّ صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه، حتى يكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب، (ويُسمُّون) هذا العلم (عنايةً؛ وفسَّر الارادة أبو الحسين البصري[314] بعلمه تعالى، لما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد[315]؛ والنجار[316]) فسر الارادة بأمر عدمي وهو (كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره؛ وفسره الكعبي[317]) الارادة بعلمه تعالى (في أفعال نفسه وبأمره في أفعال غيره)، أي إرادته تعالى لأفعال نفسه عبارة عن علمه بها، وإرادته تعالى لأفعال غيره أمره بها؛ (وقال أصحاب المصنف) أي الأشاعرة (وأبو علي وأبو هاشم، والقاضي عبد الجبار[318]: إنَّ الارادة صفة) حقيقية (زائدة) على ذاته (مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجَّحة لبعض مقدوراته على بعض).

(دليلنا) على هذا المطلوب هو: (أن تخصص بعض المقدورات بالتحصيل) دون بعض، وتخصص[319] (بعضها بالتقديم والتأخير) بأن يقع البعض في زمان سابق على زمان الآخر (لابدَّ) له (من مخصص)، لأنَّ نسبة جميع المقدورات إلى ذاته تعالى متساوية لما مر، ونسبة الأزمنة إلى جميع المقدورات على السوية لتساوي أجزاء الزمان في الماهية، فلو لم يكن مخصص موجب تخصص[320] الإيجاد ببعض الحوادث وبوقت دون آخر يلزم الترجح بلا مرجح، فعُلم بأنَّه لا بدَّ من مخصص وذلك المخصص (ليس هو نفس العلم)، لأنَّ العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون (تابعا للمعلوم)، وتابع الشيء استحال أن يكون مستتبعا له.

---

[311] لا يوجد المبحث الثالث في كل النسخ، وفي المتن يكون الفصل الأول من ثلاثة مباحث وهي القدرة والحياة والإرادة.

[312] د: لواحق.

[313] د – إرادته.

[314]هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري (ت. 436هـ/1044م) المتكلم على مذهب المعتزلة له تصانيف كثيرة منها المعتمد في أصول الفقه، تصفح الأدلة، نقض الشافي في الإمامة. انظر: الخطيب البغدادي، 168/4؛ ابن خلكان، 271/4؛ المرتضى، 118-119.

[315] د: الإتّحاد.

[316] هو الحسن بن محمد بن عبد الله أبو عبد الله البغدادي النجّار (ت. 230هـ/845م) متكلم معتزلي شيخ النجارية، له عدة كتب كلامية ومناظرات مع العلماء. انظر: البغدادي، 195؛ الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، 18 جزءا، دار الحديث- القاهرة، 2006، 537/8.

[317] هو أبو قاسم البلخي، سبق ترجمته.

[318] هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل القاضي أبو الحسن الهمداني الأسداباذي (ت.415هـ/1025م) العلامة، المتكلم، شيخ المعتزلة، من كبار فقهاء الشافعية انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 42/13؛ المرتضى، 112.

[319] د م: يتخصص.

[320] د: مخصص.

وفيه بحث لأنَّه إن أراد بكون العلم تابعا للمعلوم أنَّه لا يحقق إلا بعد المعلوم فهو ممنوع، وإنَّما يكون لو كان علم الله تعالى علما انفعاليا، وهو تصور الشيء بعد وجوده في الخارج وليس كذلك، بل علمه تعالى علم فعليٌ[321] وهو تصور الشيء أولا ثم إيجاده ثانيا

(وليس هو القدرة) أيضا لوجهين: الوجه الأول: إنَّ القدرة من شأنها الإيجاد والتأثير، وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون مقدور[322] ووقت دون آخر، بل (نسبتها إلى جميع المقدورات) والأوقات (على[323] وتيرة واحدة فلا تخصص) أيضا بسبب القدرة، فإذن لا بدَّ من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وبأوقاتها المختصة بها، وتلك الصفة هي الارادة.

والثاني: (إنَّ شأن القدرة التأثير والإيجاد)، وشأن الارادة الترجيح، (والموجود من حيث هو موجودٌ، غير المرجح من حيث هو مرجح، لأنَّ الإيجاد يتوقف على الترجح)، والموقوف غير الموقوف عليه، فإنَّ القدرة غير الارادة وهو المطلوب.

(لا يقال) على هذا الدليل: لم لا يجوز أن يكون المخصص لتخصص الحوادث بأوقاتها المعينة هو كون (إمكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين)، بأن يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الأوقات ويمكن فيها، فلهذا اختص كل حادث بوقت معين. (أو) يكون المخصص كون (وجود) كل حادث (مشروطا باتصال فلكيّ) فما لم يحصل ذلك الحادث، (أو يكون علمه تعالى) في الأزل (بحدوث كل حادث في ذلك الوقت) المختص به يرجح[324] حدوث الحادث في الوقت المعين دون سائر الأوقات، لأنَّ خلاف معلوم الله تعالى محال. (أو) علمه تعالى (بما[325] في حدوث كل حادث في الوقت المختص به من[326] المصلحة يرجحه، لأنَّ خلاف الأصلح محال) بناء على أنَّ رعاية الأصلح واجبة عليه تعالى، فهذه نقوض أربعة.

(لأنَّا نقول) في الجواب عن النقض الأول: إنَّ المخصِّص لا يجوز أن يكون إمكانَ وجود كل حادث في الوقت المعيّن، إذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه، وهو باطل، إذ (الممتنع لا يصير ممكنا)، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يصير واجبا أيضا، وحينئذ يستغني عن المؤثر.

وفيه نظر، لأنَّ هذا الامتناع امتناعٌ بالغير وهو لا ينافي الإمكان، والممتنع إنَّما هو انقلاب الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا انقلاب الامتناع بالغير إلى الوجوب بالغير، وهو ليس بممتنع، بل واقع كما في وجود الحوادث.

---

[321] د – فعلي.
[322] د: آخر.
[323] د: عما.
[324] د: ترجح.
[325] د: لما.
[326] د: في.

وعن الثاني: إنَّ المخصص لا يجوز أن يكون هو الاتصالات والحركات والأوضاع الفلكية، إذ لو كان كذلك (فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضا كالكلام في هذه الحوادث)، بأن يقول لا بدَّ لوقوع هذه الاتصالات من مخصص، وذلك (لأنَّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن يتحرك على هذا الوجه) وهو كون الفلك الأعلى منها متحركا من المشرق إلى المغرب والباقية بالعكس، كذلك (أمكن بأن يتحرك على خلاف) هذا الوجه بأن يتحرك الفلك الأعظم من المغرب إلى المشرق والباقية بالعكس مثلا، وكما أمكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة، أمكن (أن يتحرك بحيث يكون منطقة البروج دائرة غير هذه) بأن يتحرك مثلا من الجنوب إلى الشمال، وكما أمكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج أمكن أن يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه، بأن يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه، فلا يكون هي علة للتخصيص، لأنَّ المحتاج إلى المخصص لا يكون مخصصا فلا بد أن يستند إلى الله تعالى.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ في شيء أمر صور النقوض تخصيصا بلا مخصص، لم لا يجوز أن يكون تعيُّن الحركة من المشرق إلى المغرب وعكسه، وتعين الجهات في السرعة والبطء وتخصص الجهة والوضع بسبب مادة كل فلك أو صورته، لأنَّ هيوليات الأفلاك وصورها مختلفة، أو بسبب أمور أخرى يعجز عقول البشر عن إدراكها بالتفصيل.

وعن الثالث: إنَّ المخصص لا يجوز أن يكون علمه تعالى في الأزل بحدوث كل حادث في وقته، لأنَّ (العلم بأنَّ الشيء سيوجد) في الوقت الفلاني (إنَّما يتعلق بذلك الشيء إذا كان الشيء بحيث سيوجد) في ذلك الوقت، أي يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت (فهذه الحيثية)، أي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت يكون (سابقة على العلم) بوجود ذلك الشيء[327] في ذلك الوقت، (فلا تكون) هذه الحيثية أي كونه بحيث يختص[328] وجوده بذلك الوقت مستفادة من علمه تعالى، وإلا لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور.

وعن الرابع: إنَّ المخصص إنَّما يجوز أن يكون علمه تعالى لمصلحة[329] حدوث الحادث في الوقت المعين أن لو وجب عليه (رعاية الأصلح)، لكن رعاية للأصلح (غير واجبة على ما سنذكره) في البحث الرابع من الباب الثالث.

(احتج المخالف) للقول بأنَّه تعالى مريد (بأنَّ اردته تعالى إن تعلقت بشيء لغرض) لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره، (وكان[330] الباري ناقصا لذاته مستكملا لغيره، وهو محال)، وإن تعلقت[331] الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال، ولم يذكر الشق الثاني من الترديد في المتن لعل ذلك سهو من الناسخ[332].

---

[327] د + أو.

[328] د — يخص.

[329] د: بمصلحة.

[330] د: ولو كان كذلك لكان.

[331] د: لم يتعلق.

[332] د: ذلك من سهو التناسخ.

(وأجيب: بأنَّ تعلق الارادة بالمراد لذاتها) فإنَّ إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها (لا لغيرها).

[فرع في كونه تعالى مريدا]

قوله (فرع) أراد به[333] هذا فرع على كونه تعالى مريدا فنقول: (إرادته تعالى غير محدثة) عند الأشاعرة؛ (وقالت المعتزلة: إرادته قائمة بذاتها وحادثة لا في محل)، إذ لو كانت في محل فإما أن يكون ذلك المحل ذاتَه أو غيرَه، والأول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث، والثاني أيضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره؛ (وقالت الكرامية): إرادته تعالى (صفة حادثة في ذاته[334]) لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم.

(لنا) على كون إرادته غير محدثة (وجهان):

الوجه (الأول: إنَّ) إرادته تعالى ليست بمحدثة لأنَّ (وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة) اتفاقا، (فلو كانت إرادته تعالى محدثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى)، وتنقل الكلام إلى تلك الارادة (ولزم التسلسل).

الوجه (الثاني): إنَّ إرادته تعالى لو كانت حادثة فإن كانت قائمة بنفسها[335] لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل، لأنَّ (قيام الصفة بنفسها غير معقول) لاستحالة وجود عرض لا في محل، (ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بإرادته تخصصا بلا مخصص، لأنَّ نسبة الارادة إلى جميع الذوات على السواء) حينئذ (وكونها[336] لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مختصا) للإرادة التي هي أمر وجودي، وإن كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل أيضا، لأنَّ (قيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق) في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى.

[الفصل الثاني في سائر الصفات]

قوله (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في بقية الصفات يعني الصفات الثبوتية التي لا يتوقف أفعاله عليها، لأنَّ لفظ السائر يجيء على معنيين: أحدهما الجميع؛ والثاني الباقي، وههنا بمعنى الباقي، لأنَّه قال من قبلُ: الباب الثاني في صفاته وذكر فيه فصلين، الأول في الصفات التي توقف أفعاله عليها، والثاني في سائر الصفات التي لا يتوقف أفعاله عليها، وهو السمع والبصر وغير ذلك، (وفي هذا الفصل مباحث):

---

[333] د: إرادته.

[334] د — في ذاته.

[335] د: بنفسه.

[336] د: فكونها.

(البحث الأول في السمع والبصر)

(دلت الحجج السمعية على أنَّه تعالى سميع بصير) أي له هاتان الصفتان لقوله[337] تعالى: ﴿ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[338]، ونحوه من الآيات الدالة عليه، (وليس في العقل ما يصرف) تلك الحجج عن (ظواهرها)، إذ لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه بها بين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج من ظواهرها كما في المشابهات، (فيجب الإقرار بتلك الحجة) حتى يثبت مدلولها، وإذا ثبت مدلولها[339] أعني السمع والبصر، (فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها)، لأنَّ المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته إلى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة، وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات (هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا)، فثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب.

واعلم: أنَّ العقل يحكم باستحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية، فيمتنع أن يكون السمع والبصر في حقه تعالى بآلات جسمانية، فيكون راجعا إلى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب حكماء الإسلام، والكعبي، وأبي الحسين البصري؛ أو إلي صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الجمهور من أصحابنا؛ ومن المعتزلة والكرامية فأنَّهم قالوا: هما صفتان[340] زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات، واستدلوا عليه بأنَّ الحجج السمعية قد دلت على أنَّه سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل ما يصرف الحجج عن ظواهرها.

ولقائل أن يقول: كما أنَّهما ليسا بحقيقتين في العلم بالمسموعات والمبصرات كذلك ليسا بحقيقتين في صفة أخرى لا يكون بآلات جسمانية مخصوصة، وهي الأذن والعين على ما يدل عليه وضع هاتين اللغتين، فإذا تعددت الحقيقة تحمل النص على المجاز الذي يلزم حقيقتهما[341]، وهو العلم بالمسموعات والمبصرات، وأما إثبات صفة زائدة على ذلك فلا قرينة توجب اعتبار ذلك.

(واستدل) على هذا المطلوب بدليل مدخول وتقريره[342] أن يقال: أنَّه تعالى حيٌّ لما مرَّ، والحي (إن لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا) لصحة اتصاف كل حي بهما، فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا، وهو محال، (وهذا الدليل إقناعي لأنَّه متوقف على) ثبوت مقدمتين إحداهما: (إنَّ كل حي يتصف بهما)؛ وثانيتهما: (إنَّ عدم اتصاف الحي بهما نقص؛ وللمخالف أن يمنعهما) بأن يقول لا نسلم أن كل حي يصح أن يتصف بهما، فإنَّ أكثر الهوام

---

337 م: كقوله.

338 [مؤمن، 20/40]

339 د – وإذا ثبت مدلولها.

340 د: قالوا حقيقتان.

341 د: حقيقتها.

342 م: وتقريره.

والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما، ولا نسلم أنَّ عدم اتصاف الحي بها يصح اتصافه به نقص، فإنَّ الإنسان الزاهد الورع[343] يمكن اتصافه من حيث هو إنسان بالفسق والفجور، وليس عدم اتصافه بهما نقصا.

وأيضا إن كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الذوق واللمس أيضا نقصا، ويمكن أن يقال أيضا إنَّ عدم اتصاف الواجب بهما إنما يكون نقصا إن لو كان من شأنه السمع والبصر وهو ممنوع.

قوله (لزم قدم المسموع والمبصَر وهو باطل عندكم) لحدوث ما سوى الله تعالى عندهم.

قوله (وأجيب عنه) تقرير الجواب: (أن السمع والبصر صفتان قديمتان) يستعد المتصف بهما لإدراك المسموعات والمبصرات، وإدراكهما هو تعلقهما[344] بالمسموع والمبصَر عند وجودهما، فلا (يلزم منه قدم المسموع والمبصَر)، وهذا الجواب لا يستقيم على قول من يفسر السمع والبصر بعلم المسموعات والمبصرات، إذ تغيُّر المعلوم يوجب تغير العلم لما عرفت، اللهم إلا أن يقال علمه بالمسموعات والمبصرات على وجه كلي لا على وجه جزئي، لكنَّ ذلك خلاف مذهبهم.

[البحث الثاني في الكلام]

قوله (وثبوت نبوتهم غير متوقف على كونها متكلما)، لأنَّا لما رأينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا أنَّ الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده، حصل لنا علم يقيني بأنَّ المدَّعي للنبوة نبي صادق، سواء علمنا أنَّه تعالى متكلم أو لا، وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الأنبياء لعدم افضائه إلى الدور.

قوله و(كلامه) عند الأشاعرة (ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته خلافا للحنابلة والكرامية)، لكون الأصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته لما مر، وليس أيضا بحرف وصوت يقومان (بغيره خلافا للمعتزلة)، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ معنى كونه متكلما أنَّه يوجد الحرف والأصوات في الأجسام وهو باطل، لاستحالة قيام صفة بغيره[345]، ولهم أن يقولوا أن معنى كونه تعالى متكلما عندنا كونه موجدا للحروف والأصوات، وكونه موجدا لهما ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره.

قوله (بل هو المعنى القائم بنفسه، المعبِّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة)، إذ العقل لا يأبى عن[346] ذلك والمراد باختلاف العبارات اختلافها بكونها عربية وسُريانية وعبرانية، وفارسية، وتركية وغيرها.

قوله (المغاير للعلم والارادة) إما أنَّه مغاير لعلمه تعالى، فلأنَّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنَّه لا يؤمن، فلو كان عين علمه لامتنع ذلك، إما أنَّه مغاير لإرادته فلأنَّه يمتنع إرادته لما يخالف علمه تعالى، لأنَّه لو أراده

---

[343] د: والورع.

[344] د + لوازمهما.

[345] د: قيام صفة الشيء لغيره.

[346] في هامش ف عن؛ د م — عن.

وجب وقوعه وإذا وجب وقوعه كان علمه تعالى بأنَّه لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال، قوله (والاطناب في ذلك) أي في ماهية كلامه وفي مغايرته للعم والارادة.

[البحث الثالث في البقاء]

قوله (الثالث) المبحث الثالث (في البقاء: ذهب الشيخ) أبو الحسن الأشعري [ت.324هـ/936م] (إلى أنَّه تعالى باق ببقاء قائم به)، أي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق بها، (ونفاه القاضي[347] وإمام الحرمين[348] والإمام) الرازي[349]. (واحتجوا[350]) على نفيه بوجهين:

الأول: (إنَّ البقاء لو كان موجودا لكان باقيا) وإلا لامتنع أن يكون موجبا لبقاء الذات، وإذا كان باقيا كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء أيضا باقيا (ببقاء آخر ولزم التسلسل).

الثاني: (إنَّ كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به) ولا شكَّ إنَّ البقاء غيره، (لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره، هذا خلف) لما عرفت أنَّ الوجوب[351] بالذات ينافي الوجوب بالغير. وفيه نظر، لأنَّ غاية ما يلزم ذلك أن يكون ذاته مستلزمة لبقائها موجودة له، ولا يلزم من ذلك أن يحتاج في بقائها غيرها، بل البقاء لكونه من صفاته التابعة لها يكون محتاجا إلى الذات، على أنَّه لا معنى للبقاء القائم به إلا كونه تعالى باقيا، فلا توجبه لقولهم كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به، إذ تعلل أحدهما بالآخر تعلل الشيء بنفسه.

(واحتج الشيخ) أبو الحسن الأشعري على أنَّ البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي، (بأنَّ الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا)، إذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني مشروط به، وذلك حال الحدوث محال، (ثم يصير باقيا) بعد ذلك، (فهذا التغير والتبديل ليس في ذات الحادث)، إذ الذات ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا، (ولا في عدم البقاء) إذ عدم البقاء يستحيل أن يصير بقاء، بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب.

---

[347] هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني (ت. 402هـ/1013م) المتكلم الأشعري الأصولي المالكي، وكان ثقة عارفًا بعلم الكلام، صنف في الرّدّ عَلَى الرافضة والمعتزلة والخوارج والجَهْمِيّة. انظر: الخطيب البغدادي، 455/2؛ ابن خلكان، 269/4؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 63/9.

[348] هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي إمام الحرمين (ت. 478هـ/1085م)، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي، من أهل نيسابور، إمام الفقهاء شرقا وغربا، ومقدمهم عجما وعربا. انظر: الخطيب الخطيب البغدادي، 43/6؛ ابن خلكان 327/6؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 17/14.

[349] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري فخر الدين الرازي الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م) العلامة، الشافعي المفسر المتكلم، صاحب التصانيف المشهورة. انظر: ابن خلكان 249/4؛ ابن العماد الحنبلي (المتوفى: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح، حققه: محمود الأرناؤوط، عدد الأجزاء: 11، دار ابن كثير، بيروت، 1986، 40/7.

[350] د: فاحتجوا.

[351] د: الواجب.

(ونوقض) هذا الدليل لأنَّ[352] الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا[353] وهذا التبديل حينئذ ليس في الذات ولا عدم الحدوث بعين ما ذكرتم، فيكون في صفة حادثة هي الحدوث لكنَّ الحدوث ليس أمرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث. ولما أبطل المصنف ما احتج به الشيخ أراد أن يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات، حتى يعلم أنَّ البقاء هل هو صفة وجودية أو لا، وكلامه ظاهر.

[البحث الرابع في صفات أخرى]

قوله (في صفات أخر) يعني غير الثمانية المذكورة، (أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري). قوله (للظواهر الواردة) أي من الآيات الواردة؛ نحو قوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾[354]، وقوله[355] تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْد۪يهِمْۚ﴾[356]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾[357]، وقوله تعالى: ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾[358].

[البحث الخامس في التكوين]

قوله (قلنا الإمكان بالذات)، أي لا نسلم أنَّ القدرة متعلقة بإمكان المقدور ومؤثرة فيه، لأنَّ الامكان للممكن بالذات وما بالذات (لا يكون بالغير)، بل الحق في ذلك أنَّ التكوين هو التعلُّق الحالي إن هو تعلق الارادة وبالمقدور حال الإيجاد[359]، (ولذلك يترتب عليه وجود) المقدور؛ كما يدل عليه فاء التعقيب التي[360] في النص الدالة[361] على الترتيب، وإذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور[362] لا يكون صفة قديمة لله تعالى.

واعلم: أنَّ الحنفية إنَّما أخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ الآية[363]، فجعل قوله[364] كن مقدما على الكون وهو المسمى بالأمر والكلمة، والتكوين والاختراع والإيجاد ألفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان، والمشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم ما لم يكن موجودا، وهو أخص تعلقا من القدرة لأنَّها مساوية النسبة إلى جميع المقدورات، وهو خاص بما يدخل منها في الوجود.

---

352 د: بأنَّ.
353 د – ثم صار حادثا.
354 [طه، 5/20]
355 د: في قوله.
356 [الفتح، 10/48]
357 [القصص، 88/28]
358 [الطور، 48/52]
359 د: حال الإتحاد.
360 د: الذي.
361 د: الدال.
362 م:بالمذكور.
363 [النحل، 40/16]
364 د: قول.

[البحث السادس في صحة رؤية الله تعالى في الآخرة]

قوله (السادس) المبحث السادس (في أنَّ الله تعالى يصح أن يُرى في الآخرة، على معنى أنَّه) يصح أن (ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي)، أي يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبة ذلك العلم إلى العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته إلى العلم به قبل رؤيته، كما أشار الصادق إليه بقوله: سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر[365]، (خلافا للمعتزلة)، فإنَّهم ينكرون كونه تعالى مرئيا، وتلك الرؤية تكون (من غير ارتسام) صورة المرئي في الرائي ومن غير (اتصال شعاع بالمرئي) على اختلاف المذهبين، ومن غير (حصول مواجهةٍ خلافا للكرامية والمشبهة)، فإنَّهم إنَّما جَّوزوا رؤيته[366] لاعتقادهم كونَه تعالى في المكان والجهة.

أما الأول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه أربعة سمعية:

الوجه (الأول: أنَّ موسى عليه السلام سأل الرؤية) بقوله: ﴿اَرِنٖٓي اَنْظُرْ اِلَيْكَۜ﴾،[367] (فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى[368] جهلا) إن لم يكن عالما باستحالتها، (وعبثا) إن كان عالما بها، وكلاهما على الأنبياء محال.

ولقائل أن يقول: إنَّ سؤال موسى عليه السلام كان عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[369]، وقوله تعالى حكاية عنهم[370] حين أخذت الصاعقة: ﴿اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَٓاءُ مِنَّاۚ﴾،[371] وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَاَلُوا مُوسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُٓوا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾،[372] وحينئذ لا يكون موسى جاهلا، لكونه عالما باستحالتها، ولا عبثا لجواز أن يكون القصد بذلك إسماع[373] قومه قولَه ﴿لَنْ تَرٰينٖي﴾[374]، ليتنبهوا بذلك على استحالة رؤيته ولا يعودوا إلى سؤالها من موسى عليه السلام.

---

[365] صحيح البخاري، مواقيت الصلاة 16؛ صحيح مسلم، الصلاة، 211.

[366] د + في المكان والجهة.

[367] [الأعراف، 143/7]

[368] د + ع م. والقصد عليه السلام.

[369] [البقرة، 55/2]

[370] د: عنه.

[371] [الأعراف، 155/7]

[372] [النساء، 153/4]

[373] د: سماع.

[374] [الأعراف، 143/7]

الثاني[375]: (أنَّه تعالى علَّق الرؤية باستقرار الجبل) بقوله: ﴿فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰينِيۚ﴾،[376] واستقرار الجبل (من حيث هو) استقرار الجبل (ممكن)، وإذا كان المتعلِّق[377] عليه وهو استقرار الجبل ممكنا كان المتعلِّق[378] وهو الرؤية ممكنا أيضا، وهو المطلوب.

وإنَّما قال: من حيث هو أي من حيث هو جبل، لئلا يقال: أنَّه علق الرؤية على شرط محال، وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا وهو في حال النظر إلى الجبل، لأنَّ لفظة "إنْ" إذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل، أي صار مستقرا فيه، فسوف ترى وما صار مستقرا في الزمان المستقبل. وإلا لَوجب حصول الرؤية لِوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به علِّية العلة، ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق، فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة إذ لا واسطة بينهما، فإذاً الجبل حال ما علَّق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا، واستقراره من حيث هو متحرك محال، فالتعليق عليه لا يدل على إمكان الرؤية.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌۙ﴾[379] ﴿اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌۚ﴾،[380] والنظر حقيقة في الرؤية، فإن قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره.

أجيب: بأنَّ النظر وإن كان حقيقة في الرؤية دالاً عليها، لكن قد يطلق ويراد به تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته مجازاً اطلاقاً للسبب وإرادةً للمسبب، والمراد من النظر في قوله من قال نظرت إلى الهلال فلم أره المعنى الثاني بقرينة فلم أره، قيل له: تأويل آخر وهو أن يحمل لفظ "إلى" على واحد الآلاء وحينئذ يكون معناه: وجوه يومئذ ناظرة، نعمة ربها ناظرةٌ أي منتظرة، ويكون "إلى"[381] مفعولا مقدما لقوله ناظرة.

وقيل هذا التأويل باطل، لأنَّ الانتظار سبب الغمِّ والآية مسوقة لبيان النعم.

وأجيب: بأنَّ الآية دالة على أنَّ الحال التي عبَّر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناظرة، سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ[382]﴾[383] ﴿تَظُنُّ﴾

---

[375] في هامش د + الوجه.

[376] [الأعراف، 143/7]

[377] د م: المعلق.

[378] د م: المعلق.

[379] [القيامة، 22/75]

[380] [القيامة، 23/75]

[381] والقصد منها (اِلٰى رَبِّهَا) لكون الجار والمجرور في محل النصب مفعول به.

[382] د: ناظرة.

[383] [القيامة، 24/75]

الآية[384]، أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم[385] فقار الظهر، فإنَّه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فُعل بها الفاقرة، وإذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها شروط يستتبع نضارةَ الوجه، ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم، كما أنَّ انتظار الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم إذا تيقن وصوله، وانتظار العذاب بعد الإنذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أي شدة عبوسه، كانتظار عقاب الملك إذا تيقن عقابه.

قيل: يحمل على إضمار المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناظرة، فالناظرة إلى ثواب ربها ناظرة إما من الانتظار وهو من النعم لما بينا، أو من الرؤية أو تقليب الحدقة وهما أيضا من النعم، لأنَّ رؤية الثواب أو تقليب الحدقة بعد البشارة من النعم. قيل عليه إضمار الثواب إضمار للزيادة من غير دليل.

الوجه (الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَۜ﴾)،[386] فإنَّ الآية تدل على أنَّ الله تعالى يوعد الكفار على أنَّهم يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى، وذلك يقتضي أن لا يكون المؤمنون محجوبين عند الله تعالى، وإلا لم يكن لتخصيص[387] الحجاب للكفار وإبعادهم[388] عليه فائدة، وإذا لم يكونوا محجوبين عنه فيرونه، وهو المطلوب.

(وأما الثاني) وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة (فلتقدسه عن الجهة والمكان) لما مر في البحث الثاني من الفصل الثاني في التنزيهات.

قوله (واستدل) هذا دليل آخر على جواز رؤية الله تعالى مدخول، وتقديره أن يقال (إنَّ الجسم مرئي لأنَّا نرى الطويل والعريض، والطول) المرئي (ليس بعرض لأنَّه لو كان عرضا لكان قائما) بمحل، وقد ثبت أنَّ الجسم مؤلف من أجزاء لا يتجزأ موجودة بالفعل، فالطول (إما) أن يكون قائما (بجزء واحد) من الأجزاء التي يُتألف الجسم منها (فيكون) ذلك الجزء أكثر مقدارا) مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما، هذا خلف؛ وإما أن يكون قائما (بأكثر) من واحد، (فيقوم العرض الواحد) بمحال كثيرة، (وهو محال).

ولقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون الطول قائما بالمجموع من حيث هو المجموع وهو أمر واحد؛ كما أنَّ هيئة البيت قائمة بمجموع أجزائه، والمحال[389] أن يقوم العرض الواحد بكل واحد من الأجزاء فردا فرادا، وقد عرفت ذلك في تحقيق معنى امتناع قيام العرض بالعرض الواحد بمحلين أو أكثر.

---

[384] [القيامة، 25/75]

[385] د: داهنة يقصم.

[386] [المطففين، 15/83]

[387] د: لتخصص.

[388] م: وإيعادهم.

[389] د: والمجموع.

وإذا كان الطول جوهرا فيكون الجوهر مرئيا (والعرض) كاللون (أيضا مرئي)، فالعرض والجوهر يشتركان[390] في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بدَّ له من علة مشتركة، (فالمصحح) للرؤية (مشترك) بين الجوهر والعرض، فلا مشترك بينهما (إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث) لا يصلح للعلية لأنَّه (عدمي)، لأنَّه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، والعدمي لا يصلح للعلية (فتعين الوجود) لها، فالوجود هو المصحح للرؤية، والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن، فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته.

(واعترض عليه): بأنَّا لا نسلم (أنَّ) الطول مرئي، بل المرئي في[391] تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض، (والتأليف عرضٌ) قائم بالأجزاء المتلاقية، فيكون المرئي العرضَ لا الجوهرَ، وهذا المنع ضعيف لأنَّ التأليف أمر اعتباري وهو غير مرئي، ولهذا قراءه المصنف بقوله (والصحة عدمية فلا نحتاج[392] إلى سبب)، أي سلمنا أنَّ المرئي جوهر لكن لا نسلم أنَّ صحة الرؤية معللة بعلة، فإنَّ الصحة عدمية لما عرفت من أنَّ الإمكان أمر عدمي والأمور العدمية لا يحتاج إلى سبب.

(وإن سلم) احتياج صحة الرؤية إلى سبب مصحح، (لكن لا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا، فإنَّ) الشيئين (المختلفين قد يشتركان في أثر واحد) بالنوع، سلمناه أنَّ السبب يجب أن يكون مشتركا لكن لا نسلم حصر المشترك في الحدوث والوجود، لمَ لا يجوز أن يكون أمرا ثالثا مغايرا[393] لهما، سلمنا أنَّ المشترك منحصر فيهما، ولكن لا نسلم أنَّ الحدوث لا يصلح للعلية، قولكم لأنَّ الحدوث عدمي مسلم وقولكم والعدمي لا يصلح للعلية ممنوع، لأنَّه يصلح أن يكون علة للعدمي، (وصحة) الرؤية (لما كانت عدمية جاز أن يكون لأمر عدمي).

(وإن سلم) أنَّ المصحح هو الوجود، فلم قلت أنَّه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة، (فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع)، فإنَّ الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر أيضا وجود الشرط وانتفاء المانع، فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه أنَّ الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصححهما.[394]

قوله (احتج[395] المعتزلة) على امتناع رؤية الله تعالى (بوجوه) ستة:

الأول: هو أنَّ قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾،[396] يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات، لأنَّ قولنا تدركه الأبصار يناقض قولنا لا تدركه الأبصار، بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر، وصدقُ

---

[390] د: مشتركان.

[391] م – في

[392] د: يحتاج.

[393] م:أمر ثالث مغاير.

[394] د: يصححهما.

[395] د: احتجت.

[396] [الأنعام،103/6]

أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، وصدقُ قوله تعالى لا تدركه الأبصار يوجب كذب قولنا يدركه بعضُ الأبصار، سواء كان بصرا واحدا أو متعددا، إذ لا قائل بالفصل.

وأجيب عن هذا الوجه بجوابين أحدهما: (أنَّ الإدراك) عبارة عن الرؤية على سبيل (الإحاطة) من جميع جوانبه، لأنَّ أصله من اللحوق، والإحاطة إنَّما يكون في المرئي الذي له جوانب، فمعنى الآية (نفي الرؤية على سبيل الإحاطة) وهي أخصُّ من الرؤية (مطلقا) ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

وثانيهما: هو (أنَّ معنى الآية لا تدركه جميع الأبصار)، لكون الأبصار جمعا محلى باللام[397] وهو يفيد العموم كما بُيِّن في موضعه، فيكون في قوة قولنا لا يدركه بعض الأبصار، لأنَّه رفع للإيجاب الكلي، (وذلك لا يناقض إدراك بعض) الأبصار إياه، لأنَّ السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية، وقوله تدركه بعض الأبصار كاذب، إذ لا قائل بالفصل، ممنوعٌ. فإنَّ أبصار الكفار لا تدركه بالاتفاق.

والجواب الأول ليس بصحيح؛ لأنَّا لا نسلم أنَّ إدراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الإحاطة، لأنَّهم يقولون أدركت الشيء ولا يدرون إدراكه من جميع جوانبه، بل الجواب الصحيح أنَّ الله تعالى نفى الإدراك بالإبصار الذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع، ولا يلزم منه نفي الحالة التي يحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما.

وكذا الجواب الثاني؛ لأنَّ[398] هذه الآية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الإبصار مدحا، ويلزم من ذلك أن يكون الإبصار نقصا فيكون المراد عموم السلب[399] لا سلب العموم[400]، ولقائل أن يقول: المدح وهو نفي الإدراك البصري ولا يلزم منه نفي الإدراك مطلقا.

(الثاني: قوله تعالى) لموسى عليه السلام حين سأل الرؤية: (﴿لَنْ تَرَانِي﴾[401]، لأنَّ كلمة لن للتأبيد) باتفاق أهل اللغة؛ وبقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾[402]، فيلزم نفي رؤية موسى عليه السلام أبدا، ويلزم من ذلك أن لا يراه أحد لعدم القائل بالفرق.

---

[397] د: بالألف واللام.

[398] د: إذ.

[399] عموم السلب يكون بتقديم أداة العموم على أداة النفي نحو: كل ظالم لا يفلح – المعنى: لا يفلح أحد من الظلمة، فيكون النفي فيه لكل فرد. انظر: سيد أحمد الهاشمي (المتوفى: 1362هـ)، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية – بيروت، 1999، 124.

[400] سلب العموم يكون بتقديم أداة النفي على أداة العموم نحو: لم يكن كل ذلك، أي لم يقع المجموع، فيحتمل ثبوت البعض ويحتمل نفي كل فرد، ويكون النفي فيه للمجموع غالبا. انظر: الهاشمي، 124.

[401] [الأعراف،143/7]

[402] [الفتح،15/48]

(وأجيب: بمنع) كون كلمة لن لتأبيد النفي، فإنه لتأكيد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيهِمْ﴾[403]، فإنَّه قيد بقوله أبدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي لأنَّهم يتمونه في الآخرة.

وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون المراد بالتأبيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَٓاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا[404]﴾[405]، على أنَّ نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية، وللمعتزلة أن يمنعوا الخلود في الآية بمعنى طول المدة فإنَّه عندهم للتأبيد.

(الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْياً اَوْ مِنْ وَرَٓائِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِهِ مَا يَشَٓاءُ﴾[406]، نفى الرؤية وقت الكلام)، لأنَّه نفى التكلم إلا على أحد الوجوه الثلاثة، وكل منها يستلزم عدم الرؤية؛ أما الوحي: فلأنَّه لا يكون مشافهة فلا يكون عند الرؤية؛ وأما من وراء حجاب: فظاهر أنَّه يستلزم عدم الرؤية؛ وأما إرسال الرسول وإيحائه: فإنَّه أيضا يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية، وإذا ثبت نفيها في[407] وقت الكلام فينتهي الرؤية في غير وقت الكلام (إذ لا قائل بالفرق).

(وأجيب): بأنَّا لا نسلم (أنَّ الوحي) ينافي الرؤية، إذ الوحي هو (كلام يسمع بسرعة، سواء كان المتكلم بذلك محجوبا عن السامع أو لم يكن)، إذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا، لكان قوله أو من وراء حجاب لغوا بلا فائدة، وأنَّه باطل. وفيه نظر، لأنَّه إنَّما يكون لغوا إن لو لم يكن المراد بالوحي هو الإلهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع. وأما السرعة فلا يناسب مقتضى المقام لأنَّ الآية لبيان عظمة الله تعالى، وسرعة الكلام لا يدل على العظمة.

(الرابع: هو أنَّه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتَّب الوعيد والذم على طلب رؤيته، فقال الله تعالى: ﴿فَقَدْ سَاَلُوا مُوسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ﴾[408]، أي الرؤية، ﴿فَقَالُٓوا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[409] ولذلك رتب الذم والوعد والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَٓاءَنَا لَوْلَٓا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَاۜ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا ف۪ٓي اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُواًّ كَب۪يراً﴾،[410] إذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقائنا هلا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا أنَّ محمدا عليه السلام نبي مرسل، أو نرى ربنا ليخبرنا بذاك ويأمرنا باتباعه وتصديقه، ثم أقسم الله عز وجل فقال لقد

[403] [البقرة،95/2]
[404] م – فيها.
[405] [النساء،93/4]
[406] [الشورى،51/42]
[407] د – في.
[408] [النساء،153/4]
[409] [النساء،153/4]
[410] [الفرقان،21/25]

استكبروا في أنفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا، أي طغوا[411] طغيانا وعنادا عظيما، فعلم أنَّ طلب الرؤية يستلزم[412] الذم والعقاب، وحينئذ لا يجوز في أن يرى في الآخرة، وإلا لوجب أن يعاقبوا بها وهو باطل، لأنَّ القائل بالرؤية إنَّما يقول إنَّ الرؤية أعظم المثوبات وأجلها، فكيف يكون سببا للعقاب؟

(وأجيب) عن هذا الوجه: (بأنَّ) الله تعالى إنَّما (استعظم) طلب رؤيته[413] ورتب الذم والوعيد عليه (لأجل أنَّهم طلبوا الرؤية تعنُّتا وعنادا) بدليل أنَّهم طلبوها في الدنيا قبل إعطاء الله تعالى لأبصارهم القوة التي يقوى بها على رؤيته، فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه. والدليل على ذلك أنَّه تعالى ذمهم لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة لقوله لا يرجون لقائنا أي في الآخرة، فعلم بأنَّ انقطاع الرجاء[414] عن رؤية الله تعالى في الآخرة مذموم، فثبت جواز رؤيته في الآخرة، إذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته، فعلم أنَّ الذم إنَّما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم المطلوب.

(الخامس: إنَّ الإبصار في الشاهد) أي فيما عندنا من المبصرات (يجب) إذا تحقق شروط ثمانية:

أحدها: أن (يكون الحواس سليمة) فإنَّها إذا كانت[415] غير سليمة لا يجب الرؤية. وثانيها: (كون الشيء جائز الرؤية) فإنَّ ما يمتنع رؤيته لا يرى. وثالثها: (المقابلة) المخصوصة بين الرائي والمرئي؛ (كالجسم المحاذي للرائي، أو) كون المرئي (في حكم المقابل؛ كالأعراض القائمة بالجسم) المقابِل فإنَّها في حكم محالّها[416] المقابلةِ؛ (وكالصور المحسوسة في المرآة) المقابلة للرائي فإنَّها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة. ورابعها: أن (لا يكون المرئي في غاية القرب). وخامسها: أن لا يكون المرئي في غاية (البعد). وسادسها: أنَّ لا يكون المرئي في غاية (اللطافة). وسابعها: أن لا يكون في غاية (الصغر). وثامنها: (أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب)، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّا[417] لا نبصر عند عدم أحد هذه الشرائط، ونبصره إذا حصل هذه الشروط، (وإلا) أي وأن لم يجب رؤية الشيء إذا حصل هذه الشروط، (جاز أن يكون بحضرتنا جبال) وأشخاص لا نراها، والشروط (الستة الأخيرة) أي المقابل وما في حكمه، وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد، وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب، (لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى)، لأنَّ هذه الستة إنَّما يعتبر فيما من شائنه أن يكون في جهة وحيز، والله تعالى منتزه عنهما، بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية (وسلامة الحاسة حاصلة الآن، فلو صح رؤيته وجب أن نراه تعالى) بحصول الشرطين (فاللازم باطل فالملزوم مثله).

---

[411] د + بذلك.

[412] د: مستلزم.

[413] د: الرؤية.

[414] م — الرجاء.

[415] د: فإنَّه إذا كان.

[416] المكان الذي يحال فيه.

[417] د: أن.

(وأجيب: بأن الغائب) عن الحسن وهو ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا وهو الله تعالى (ليس[418] كالشاهد، فلعلَّ رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن)، وهو ما يخلقه[419] تعالى في الأبصار بعد البعث من قوة تقوي بها على رؤيته تعالى، (أو) بأنَّه (لم تكن)[420] الرؤية (واجبة الحصول عند) تحقق (هذا الشرائط)، فإنَّها لخلق الله تعالى، والشروط الثمانية معِدّاتٌ فلا يجب الرؤية عند وجودها، فلم قلتم أنَّه ليس كذلك؟

(السادس: أنَّه تعالى لا[421]يقبل المقابلة والانطباع) لأنَّهما مستلزمان للجسمية والله منزه عنها، (وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي) بالضرورة، فالله تعالى ليس بمرئي.

(وأجيب بمنع الكبرى)، فإنَّا لا نسلم أنَّ كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي، (ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها)، وبأنَّ ما ذكرتم من الكبرى (منقوض بإبصار الله تعالى إيانا)،[422] فإنَّه ليس بيننا وبينه مقابلة وانطباع.

[الباب الثالث في أفعاله]

قوله (الباب الثالث في أفعاله، في هذا الباب مسائل):

[المسألة الأول في أفعال العباد]

(الأول) في أفعال العباد: (قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري: (إنَّ أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقةٌ له)،[423] ولا تأثير لقدرة العبد فيها[424] أصلا؛ (وقال القاضي) أبو بكر[425]: إنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، (وكونَ الفعل طاعة) كالصلاة (ومعصية) كالزنا صفات للفعل يقع (بقدرة العبد)؛ وقال إمام الحرمين وابو الحسين البصري[426] والحكماء: (إنَّ أفعال العباد واقعة[427] بقدرة خلقها الله تعالى في العبد)، أي الله تعالى يُوجِد[428] في العبد

---

418 م: وليس.

419 م: يخالفه.

420 م: يكن.

421 م: لا.

422 في المتن: إياه.

423 د — له.

424 د: فيه.

425 هو القاضي أبو بكر الباقلاني، سبق ترجمته.

426 سبق ترجمتهما.

427 د — واقعة.

428 فعل مضارع من أوجد.

القدرةَ والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان[429] الفعل المقدور؛ (وقال الأستاذ) أبو إسحاق الإسفراييني[430]: (المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد؛ (وقال جمهور المعتزلة: العبد يُوجِد فعله باختياره) لا على نعت الإيجاب.

وأعلم: أنَّه لا خلاف في أنَّ للعبد قدرة، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ بعض الأفعال مقدور للعبد؛ كالقيام والقعود وغيرهما، وبعضها غير مقدور؛ كالطيران إلى السماء وغير ذلك، فليس محل النزاع ثبوت القدرة للعبد وعدم ثبوته، بل النزاع في أنَّ لقدرة العبد تأثير في فعله أو لا، وعلى تقدير أن يكون لقدرة العبد تأثير في فعله لا يخلو من أن يكون التأثير في ذات الفعل أو صفة من صفاته، وعلى تقدير أن يكون في ذات الفعل لا يخلو من أن يكون ذلك التأثير على سبيل الإيجاب أو الاختيار، وعلى تقدير أن يكون على سبيل الاختيار لا يخلوا إما أن لا يكون ذلك التأثير مستقلا أو لا، والأول مذهب الأشعري، والثاني مذهب القاضي، والثالث مذهب الحكماء، والرابع مذهب الأستاذ، والخامس مذهب المعتزلة.

(ومنع) قول المعتزلة (بوجوه)[431]:

(الأول: إنَّ ترك الفعل) من العبد (إن امتنع حال الفعل كان) العبد (مجبرا فلا) يكون الفعل (باختياره، وإن لم يمتنع) ترك الفعل من العبد (احتاج فعله إلى مرجح موجب)، لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح، (ولا يكون) ذلك المرجح الموجب (من العبد)، لأنَّه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه. ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح موجب لا يكون من فعله (ويلزم الجبر).

قيل: المعتزلة يقولون:[432] معنى الاختيار عند المعتزلة هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة، ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة، فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها، فإن امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة يلزم الجبر وعدم الاختيار، وإنَّما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغيرها، وإما إذا كان بالإرادة فلا.

أجيب: بأنَّ هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري، ليس قولَ سائر المعتزلة، والكلام ليس في إبطال قول أبي الحسين البصري.

(الثاني) هو: (أنَّ العبد لو أوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل[433] فعله)، لأنَّ القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، لأنَّ نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، ولأنَّه لو جاز أن يكون الموجود بالاختيار لشيء غير

---

[429] د: يوجبان.

[430] هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني (ت. 418هـ/1027م) الملقب بركن الدين، المتكلم الأصولي الفقيه الشافعي. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 291/9؛ ابن العماد، 91/5.

[431] في المتن بوجود.

[432] م: تقولون.

[433] م: بتفاضل.

عالم به على التفصيل لانسدَّ علينا باب إثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات، لجواز أن يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء[434] منها حينئذ، وهو باطل. وإذا كان عالما بتفاصيل فعله[435] فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فَعل السكونَ في بعض الأحياز والحركة في بعضها (يحيط) عملُه (بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ومن أحياز تلك السكنات)[436] وهو باطل، لأنَّه لا شعور له لشيء من ذلك.

وفيه نظر، لأنَّ إثبات كونه تعالى عالما بكل[437] الموجودات لا يتوقف على إثبات أنَّ كل ما يفعل بالاختيار فهو عالم بفعله، بل قد يستدل عليه بإحكام فعله وإتقانه وغيره من الدلائل التي مرَّ ذكرها، سلمناه[438] لكن لا نسلم أنَّ العبد المتحرك بالحركة البطيئة ليس عالما بتفاصيل فعله من الحركات والسكنات وأحيازها، غاية ما في الباب أنَّ علمه بذلك على التفصيل، لم يبق على ذكره بعد فراغه من فعله على أنَّ البطء ليس لخلل السكنات كما عرفت.

(الثالث: أنَّه[439] لو كان العبد مختارا) في أفعاله (وناقضَ مراد العبد مراد الله تعالى)، بأن يريد العبد مثلا تسكين جسم في زمان معين وإرادة الله تعالى تحريكه في عين ذلك الوقت، فإن وقع مراد كل منهما (لزم الجمع) بين النقيضين، وإن لم يقع مراد[440] واحد منهما (لزم رفع النقيضين)، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر (لزم الترجح بلا مرجح، لأنَّ قدرة الله تعالى وإن كان أعمَّ) من قدرة العبد، لأنَّه قادر على ما لم يقدر العبد، (لكنَّها بالنسبة إلى هذا المقدور) المعين (على سواء)، أي متساوية[441] لقدرة العبد، لأنَّ كل واحد منهما مستقلة بالتأثير في[442] هذا المقدور، وإذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله على قدرة العبد لامتناع الترجح بلا مرجح.

وفيه نظر، لأنَّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل متفاوتتان في القوة والضعف، فالضعيف وإن قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القويُّ، لكنَّ القويَّ يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القويِّ، وحينئذ جاز فيها فرض حركة ذلك الجسم، ولا يلزم الترجيح من غير مرجح، وكأنَّ[443] هذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، فهناك يتمشى لأنَّ الآلهة تفرض مساوية القدرة بلا تفاوت، وههنا لا يتمشى.

---

434 د: لشيء.

435 د م: فعل نفسه.

436 م – في بعضها يحيط عملُه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ومن أحياز تلك السكنات.

437 د: لكل.

438 د: سلمنا.

439 د – أنَّه.

440 د + كل.

441 د م: مساوية.

442 د: وفي.

443 م: كان.

قوله (لقبح تكلفيه) لكون أفعاله حينئذ جارية مجرى حركات الجمادات وتكليف الجماد[444] قبيح.

قوله (وأيضا إن كان معلوم الوقوع) إلى آخره[445]، هاتان المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة، وإذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تأثير فيقبح التكليفُ على تقدير كونه مختارا أيضا.

قوله (الآيات المشتملة على الوعد والوعيد[446] والمدح والذم عليها)، أي على الأفعال من الطاعات والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾[447]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَاماًۙ﴾ ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَاب﴾[448]، وكقوله تعالى: ﴿وَاِبْرٰهِيمَ الَّذ۪ي وَفّٰىۙ﴾ الآية[449]. وكقوله تعالى: ﴿أُولٰٓئِكَ الَّذ۪ينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾[450]، وذلك أكثر من أن يحصى.

قوله (جبلّية) كتبت للعبد قبل وجوده، لقوله عليه السلام: {السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ}[451]. قوله (ونظائره) كقوله تعالى ﴿مَنْ يَشَأِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُۜ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَق۪يمٍ﴾[452].

قوله (مجردا عن هذا الاعتبار)، أي لا يكون بالنسبة إلى الله تعالى ظلما، لأنَّه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق. قوله (إذ الكلام فيهما)، يدل عليه سياق الآيتين لا في نفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقا، فإنَّ مخلوقات الله مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما، يدل عليه المشاهدة في مخلوقاته.

قوله (واعلم أنَّ أصحابنا) أي الأشاعرة. قوله (نزاوله) أي نباشره. قوله (زادهم) أي طاردتم. قوله (لصعوبة هذا المقام) أي مسألة خلاف الأفعال، لأنَّ تصميم العزم أيضا فعل فيكون هو أيضا واقعا بقدرة الله تعالى، فلا يكون للعبد فيه مدخل أصلا ويعود المحذورات.

---

[444] م: الجمال.

[445] د + أي.

[446] د + بها.

[447] [الكهف، 107/18]

[448] [الفرقان، 68/25-69]

[449] [النجم، 37/53]

[450] [البقرة، 86/2]

[451] رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب من اسمه حمزة، برقم 3040.

[452] [الأنعام، 39/6]

[المسألة الثانية في أنَّ الله مريد لجميع الكائنات]

قوله (الثانية أنَّه تعالى مريد للكائنات) المسألة الثانية في أنَّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهي[453]: أنَّ الارادة عند الأشعري توافق[454] العلم، على معنى أنَّ كل ما[455] علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع، وكلما علم عدمه فهو مراد العدم. أما عند المعتزلة فالإرادة توافق الأمر، أي كل ما هو مراد لا غير، إذا تقرر هذا فنقول إنَّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات (من الخير والشر) والإيمان والكفر لوجهين:

الوجه الأول: (إنَّه موجِد لجميع الكائنات ومبدِعها) على سبيل الاختيار لما مرَّ، وكل من أوجدها على سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة، ينتج أنَّه تعالى مريد لجميع الكائنات، وهو المطلوب.

الثاني: (إنَّه تعالى علم من) الكافر (الذي يموت على كفر)؛ كأبي جهل مثلا (عدم إيمانه)، فلا تتعلق الارادة بإيمانه، لاستحالة إرادة الشيء ممن يعلم استحالته، (وإلا انقلب[456] علمه جهلا)، فثبت أنَّ كل ما لا يريده لا يقع، فينعكس النقيض إلى قولنا كل ما يقع فهو مريد له، وهو المطلوب.

وذهب المعتزلة إلى أنَّه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أو لا، ويريد الخير والإيمان والطاعة وقعت أو لا، فيكون[457] الله تعالى عندهم غيرَ مريد لجميع الكائنات، بل لبعضها.[458]

قوله (كأمر المختبِر)[459] فإنَّ من يظن أنَّ عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك، ثم يريد أن يختبره هل أنَّه يشربه أو لا؟ فيقول اشرب الخمر وهو يريد عدم شربه، مع أنَّه لا يأمره بذلك، بل يأمره بنقيضه، وإذا جاز تعلق الارادة بشيء لم يؤمر به، جاز أن يكون الكفر مرادا[460] وإن لم يكن مأمورا به.

فإن قلتَ: الأمر هو الطلب والعاقل لا يطلب ما يكرهه، بل إنَّما يطلب ما يريده، فيكون المراد والمطلوب في ذلك المثال شرب الخمر لا عدم شربه.

قلتُ: العاقل قد يطلب ما يكرهه، لكنْ لا يريد إلا ما يختاره، فالسيد يجوز أن يطلب من العبد المأمور به لمصلحة كالاختبار مثلا ولا يريد وقوعه.

---

[453] د: وهو.

[454] د: يوافق.

[455] د — كل.

[456] م: اقلبت.

[457] م: ويكون.

[458] د: ببعضها.

[459] في المتن: كأمر المحبة.

[460] م: مريد.

قوله (والرضا إنّما يجب[461] بالقضاء دون المقتضي) أي الرضا، وهو ترك الاعتراض إنّما يجب بقضاء الله تعالى، وهو حكمه لا بالمقتضي الذي هو فعل العبد الذي هو أثر ذلك الحكم، فنحن[462]كما أُمرنا بترك الاعتراض على فعله تعالى، كذلك أُمرنا بالاعتراض على ما نرى مما يخالف أمره وإن كان بإرادته.

قوله (قال الحكماء) أراد أن يبين قول الحكماء في كيفية وقوع الشرور في قضاء الله تعالى، فإنَّ لسائل[463] أن يسأل ويقول: في الوجود شرور كثيرة من الزلال والصواعق، والحيوانات المؤذية من السباع والهوام، والقوى الشهوانية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة إلى غير ذلك، والله تعالى خيّرٌ محضٌ، وكذا العقول والنفوس السماوية، فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيّرات محضة موجودات هي شرور؟

وجواب هذا موقوف على تحقق ماهية الخير والشر، فالخير[464] هو: الوجود من حيث هو مؤثر[465]، والشر هو العدم من حيث أنَّه غير مؤثر، وكل وجودٍ خيرٌ في نفسه، وليس في الوجود شرٌ أصلا.

نعم يطلق[466] على الموجودات الشر لا باعتبار أنَّها في أنفسها شرور، بل باعتبار أنَّها تستتبع[467] شرورا هي[468] اعدام كمالات الغير، وكذلك يطلق الخير على المعدومات باعتبار أنَّها تستتبع [469]خيرات أي: يكون مصدرا لكمالات الغير، فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالإضافة والعرض، هذا كالشمس فإنَّها سبب لنضح المركبات وللحرارات والأضواء وغير ذلك من الكمالات، إلا أنَّها بما تصدع بواسطة التبخر شرٌ، فالشمس تكون شرا بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم الصحة، والشر وإن أطلق على الوجود لكنَّه إذا فُتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه إلا باعتبار ذلك العدم[470].

والأمثلة التي ذكرها الحكماء في هذا المطلوب منها ما قالوا: إنَّا نحكم بأنَّ القتل شرٌ، وإذا تصورنا فيه من الأمور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات، فإذا نظرنا إلى كون السكين قطّاعا فهو خيرٌ، لأنَّ كمال السكين أن يكون كذلك، وإذا نظرنا إلى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك أيضا خيرا، إلا أنَّه لو كان جاسئا[471] لا يتأثر عن

---

[461] د: إيمان تجب.

[462] د: فيحسن.

[463] م: السائل.

[464] د: والخير.

[465] د: المؤثر.

[466] د: يطلق.

[467] د: يستتبع.

[468] د: وهي.

[469] د: مستتبع.

[470] قطب الدين الرازي التحتاني، 407-408.

[471] صلبا.

السكين ،كان ذلك شرا، وأما إذا نظرنا إلى فوات حياة المقتول، وإلى تفرق اتصال بدنه، وجدناه شرا، فعلمنا أنَّ الوجود هو الخير، والعدم هو الشر، ليست ببراهين، بل كأنَّها جواب لسؤال وهو أنَّكم قلتم: أنَّ ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم، ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود، فلا يكون التعرف صحيحا؛ فأجابوا: بأنَّ الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والإضافة، وتقسم[472] الموجودات إلى الخير والشر بهذا الاعتبار، وإلا فليس في الوجود شرٌ أصلا.

وحاصل كلامهم: أنَّ الموجود الشر إنَّما وقع في القضاء الإلهي، لأنَّ[473] كل موجود يفرض وفيه شر، فلا بدَّ أن تكون جهات الخيرية أكثر من جهات شريته، ولا يجوز أن يُترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير.

واعلم: أنّ الموجود خيرٌ[474] باعتبار أنَّه مؤثر وكمال بحسب البراءة[475] من القوة، فإنَّ الكمال قد يفسر بأنَّه[476] خروج شيء من القوة إلى الفعل يكون حصوله[477] أولى من لا حصوله، فهما متساويان صدقا متغايران مفهوما.

"قال الإمام[478]: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة، لأنَّه لا يستقيم إلا مع القول بأنَّ فاعلَ العالم مختارٌ، مع القول بالحسن والقبح العقليين، والفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الأصلين. أما أنَّه لا بدَّ من القول بالفاعل المختار فلأنَّ قول القائل: لم يوجد الشر في أفعال الله تعالى؟ إنَّما يتوجه إذا كان تعالى مختارا يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، حتى يقال: لم فعل هذا دون ذلك؟

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يمكن أن يقال: لم فعل هذا دون ذلك، لأنَّه لما وُجدت هذه الأفعال، لأنَّ ذاتَه تعالى كانت موجبة لها، استحال في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت تلك الأفعال خيرات أو شرورا.

وأما أنَّه لا بدَّ من القول بالحسن والقبح العقلي، لأنَّه لو لم نقل[479] بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول الأشعرية، فلا يمكن أن يقال لا يجوز من الله فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للخير، فهذا البحث إنَّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين وهم المعتزلة، وأما الذين ينكرونها وهم الفلاسفة، أو أحدهما وهم الأشاعرة، فيكون البحث ساقطا عنهم، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنَّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مرَّ، فأمكن أن يقال لِمَ اختار وهذا دون ذاك؟

---

[472] د: تقسيم.

[473] د: أنَّ.

[474] د — خير.

[475] د: الثمرات.

[476] د: بابه.

[477] د: حصولها.

[478] هو الإمام فخر الدين الرازي، سبق ترجمته.

[479] د م: يقل.

وأيضا لا نسلم أنّهم لا[480] يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإنَّ الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته، وعلى كون الشيء صفة كمال وصفة[481] نقصان، وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم، ولا نزاع في الأولين، وإنَّما[482] النزاع في المعنى الأخير كما ستسمع[483] في المسالة الثالثة، فيتجه أن يقال الله تعالى كامل بالذات خيّرٌ بالذات، فكيف يوجد منه الشر والناقص".[484]

[المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح]

قوله[485] (في التحسين والتقبيح)، التحسين هو الحكم بالحسن، والتقبح هو الحكم بالقبح. قوله (المتدين) أي المتمسك بكتاب سماوي، المتدين بدين نبي، (وغير المتدين) ما سواه (كالبراهمة). قوله (ولا[486] مستبد بتحصيله) حتى يوصف بالحسن والقبح، فإنَّ الأفعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف[487] بالحسن والقبح عقلا.

[المسألة الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء]

قوله (وقد عرفت فساد ذلك) أي: في المسألة السابقة من[488] أنَّه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى.

[المسألة الخامسة في أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض]

قوله (لا تعلل[489] بالأغراض)، لأنَّ الغرض ما[490] لأجله يصدر الفعل من الفاعل كتحصيل المصالح ودفع المفاسد.

قوله (لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل)، فإن قلت: لم لا يجوز أن يفعل لا لغرض عائد إلى نفسه ولا إلى غيره، بل لأنَّ الفعل أحسن في نفسه.

---

480 د – لا.

481 د م: أو.

482 د: إنَّما.

483 د: تسمع.

484 قطب الدين الرازي التحتاني، 405.

485 د: قولنا.

486 م: أولا.

487 م: يوصف.

488 د – من.

489 م: يعلل.

490 د – ما.

أجيب: بأنَّ الفعل الحسن في نفسه[491] لا يختار لأجل أنَّه حسن في نفسه، إلا أنَّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، وأنَّه يمدح عليه.

قوله (فجعلها غايات) أي: غايات[492] للأفعال عبثٌ، (والعبث ينافي الغرض)، فلا يكون أفعاله تعالى معللة بالغرض، وهو المطلوب، إذ من جملة أفعاله جعل هذه الأغراض غايات للأفعال، وهو عبث. وإذاكان بعض افعاله غبر معلل[493] بالغرض فلا يكون شيء من أفعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل.

قوله (الثالث) تقرير الوجه الثالث: هو أنَّ (الغرض من اختصاص الحادثة المعينة لوقتها المعين، إن وجد قبل ذلك الوقت لزم أن يحصل الحادث حينئذ)، أي: قبل هذا الوقت لا فيه، ولزم أيضا (أن لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث)، لأنَّ غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء، لكن كونه موجودا قبل وقته وكون غرضه غير غرض له محال، (وإن وجد مع هذا الحادث)، فيكون هذا الغرض أيضا مختصا بذلك الوقت، (فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت) بأن نقول: الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت إما أن يوجد قبل هذا الوقت أو معه، فإن استند اختصاص كل غرض بوقته إلى غرض آخر لا إلى نهاية (يلزم التسلسل)، وهو باطل. وإن انتهت الأغراض إلى ما لا غرض[494] لاختصاصه بوقته، (لزم تنزيه) فعله (عن الغرض)، وهو المطلوب.

[المسألة السادسة]

قوله (فإنَّ التفضيل به قبيح)، أي التفضيل بتعظيمه من غير أن يستحق التعظيم على الفعل قبحٌ.[495] قوله (فالتفضيل) أي: التفضيل بالتعظيم، (إنَّما يقبح ممن يتصور له النفع والضر)، والله تعالى منزه عنهما، فلا يصح منه.

قوله (إنَّ العبد مجبر) في أفعاله (لما مر) من أنَّ الله تعالى خالق أفعال العباد، فتكون أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وإذاكان كذلك (فيقبح تكليفه) بشيء لقبح تكليف الجمادات ومن جرى مجراها.

---

[491] م — بأنَّ الفعل الحسن في نفسه.

[492] د — أي غايات.

[493] د: معللة.

[494] د: نهاية.

[495] د: قبح الله تعالى الفعل.

المصادر والمراجع العربية

- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: 631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، 1971.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة، 1400 هـ - 1980 م.
- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، 7 أجزاء، دار صادر – بيروت، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548 هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جزئين، دار المعرفة - بيروت، 1404 هـ – 1985 م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، 16 جزءا، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1422هـ - 2002 م،
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: 1362هـ)، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الأولى 1999.
- أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (المتوفى: 840 هـ) **طبقات المعتزلة**، بتحقيق سُوسَنّة دِيفَلْد – فِلْزَر، دار مكتبة الحياة – بيروت 1380 هـ = 1961م، نسخة مكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360 هـ)، **المعجم الكبير**، بتحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، عدد الأجزاء: 25، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1983 م. نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، المحقق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، 15 جزءا، الطبعة: الأولى، 2003 م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.

- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، 18 جزءا، دار الحديث- القاهرة، 1427هـ-2006م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع..
- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (المتوفى: 1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، حققه: محمود الأرناؤوط، عدد الأجزاء: 11، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1977، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256 هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، المعروف **بصحيح البخاري**، عدد الأجزاء: 9، الناشر: دار الشعب – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1987 م. نسخة المكتبة الشاملة الذهبية والكتاب موافق للمطبوع.
- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، حققه جمع من المحققين، دار الهداية، نسخة المكتبة الشاملة، والكتاب موافق للمطبوع.
- محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، **التوحيد**، بتحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي والدكتور محمد آرتوشي، دار صادر-بيروت ومكتبة إرشاد-إسطنبول، الطبعة الجديدة.
- محمد بن محمد قطب الدين الرازي التحتاني (المتوفي: 767هـ)، **الهيات المحاكمات**، مكتبة مجلس الشوراي الإسلامي، طهران، 2002.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261 هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المعروف **بصحيح مسلم**، بتحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، عدد الأجزاء: 8، الناشر: دار التأصيل – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1435 – 2014.
- نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، مؤسسة المطالعات الإسلامية التابعة لجامعة ماكغيل طهران، الطبعة: الثانية دار البيضاء 1985.

نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مطبوعات ديني، قم-إيران، 2004